

FRANCIS

FUKUYAMA

LIBERALISMO

E SEUS DESCONTENTES

«O manual sobre a grande mudança política do nosso tempo,
e a explicação de como chegámos até aqui.»

SUNDAY TIMES





Ficha Técnica

Título: Liberalismo e Seus Descontentes
Título original: Liberalism and its Discontents
Autor: Francis Fukuyama
Edição: Duarte Bárbara
Tradução: Miguel Diogo
Revisão: Isabel Garcia
Capa: Rui Rosa
ISBN: 9789722074889

Publicações Dom Quixote
uma editora do grupo Leya
Rua Cidade de Córdoba, n.º 2
2610-038 Alfragide – Portugal
Tel. (+351) 21 427 22 00
Fax. (+351) 21 427 22 01

© 2022, Francis Fukuyama
Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor
www.dquixote.leya.com
www.leya.pt

Este livro foi traduzido segundo o Novo Acordo Ortográfico de 1990.

Índice

[Capa](#)

[Ficha Técnica](#)

[Prefácio](#)

[1](#)

[2](#)

[3](#)

[4](#)

[5](#)

[6](#)

[7](#)

[8](#)

[9](#)

[10](#)

[Bibliografia](#)

FRANCIS FUKUYAMA

LIBERALISMO E SEUS
DESCONTENTES

Tradução:
Miguel Diogo

Prefácio

Este livro pretende ser uma defesa do liberalismo clássico, ou, dado que o termo carrega demasiadas conotações históricas, daquilo que Deirdre McCloskey rotula de «liberalismo humanista»¹. Em minha opinião, hoje em dia o liberalismo encontra-se seriamente ameaçado em todo o mundo; se noutros tempos era dado como garantido, agora torna-se necessário voltar a explicar e a celebrar as suas virtudes.

Por «liberalismo» refiro-me à doutrina nascida originalmente na segunda metade do século XVII que se bateu pela limitação dos poderes governamentais com base na lei e, em última instância, nas Constituições, criando instituições que protegessem os direitos dos indivíduos sob a sua jurisdição. Não me refiro ao liberalismo no sentido que lhe é atribuído hoje nos Estados Unidos para designar uma política de centro-esquerda cujas ideias, como veremos, se têm afastado do liberalismo clássico em determinados aspetos fundamentais. Tão pouco me refiro ao que nos Estados Unidos se chama «libertarismo», que é uma doutrina específica, fundada na hostilidade liminar ao governo. Também não estou a usar o termo no sentido que lhe é dado na Europa para caracterizar os partidos de centro-direita que se opõem ao socialismo. O liberalismo clássico é um amplo chapéu onde se abriga um largo espetro de opiniões políticas que, no entanto, concordam sobre a importância fundamental da igualdade de direitos individuais, do primado da lei e da liberdade.

O recuo que o liberalismo tem sofrido em anos recentes tem-se tornado patente. De acordo com a Freedom House, o aumento dos direitos políticos e liberdades individuais que se verificou em todo o mundo ao longo de três décadas e meia, entre 1974 e os primeiros anos do século XXI, tem estado em queda nos quinze anos consecutivos anteriores a 2021, naquilo que já foi apelidado como uma recessão, ou mesmo depressão democrática.²

Nas democracias liberais consolidadas, são as instituições liberais que têm sofrido um ataque direto. Líderes como Viktor Orbán na Hungria, Jaroslaw Kaczyński na Polónia, Jair Bolsonaro no Brasil, Recep Tayyip Erdoğan na Turquia e Donald Trump nos Estados Unidos, foram legitimamente eleitos e têm utilizado os seus mandatos eleitorais para atacarem em primeira instância as instituições liberais. Estas instituições incluem os tribunais e o sistema judicial, as instituições públicas apartidárias, os meios de comunicação independentes e outras entidades que limitam o poder executivo, segundo um sistema de freios e contrapesos. Orbán tem tido bastante sucesso a encher os tribunais com os seus apoiantes e a subjugar a maior parte dos meios de comunicação ao controlo dos seus aliados. Trump teve menos êxito nas suas tentativas para enfraquecer instituições como o Departamento de Justiça, as agências de inteligência, os tribunais e os meios de comunicação *mainstream*, mas as suas intenções eram praticamente as mesmas.

O liberalismo tem sido desafiado nos últimos anos, não apenas pelos populistas da direita, mas também por uma nova esquerda progressista. A crítica vinda deste quadrante evoluiu de uma acusação – exata em si mesma – de que as sociedades liberais não estavam a cumprir os seus próprios ideais de tratamento igual para todos os grupos. A crítica foi sendo alargada ao longo do tempo para atacar os princípios subjacentes ao próprio liberalismo, tais como a postulação de direitos individuais em detrimento dos direitos coletivos, a premissa da universalidade da igualdade humana em que as constituições e os direitos liberais se têm baseado, assim como o valor da liberdade de expressão e o racionalismo científico como métodos de aferição da verdade. Na prática, isto tem conduzido à intolerância face a pontos de vista que se desviem da nova ortodoxia progressista e à utilização de diferentes formas de poder social para aplicar essa ortodoxia. As vozes dissidentes têm sido, com efeito, afastadas de posições de influência e as suas obras banidas, não só pelos governos como por organizações poderosas que controlam a sua distribuição.

Creio que o descontentamento dos populistas de direita e dos progressistas de esquerda com o liberalismo atual não se deve a qualquer fraqueza fundamental desta doutrina. Pelo contrário, o descontentamento prende-se com a evolução desse liberalismo ao longo das últimas duas

gerações. Começando nos finais da década de 1970, o liberalismo económico foi evoluindo para o que agora se apelida de neoliberalismo, que fez aumentar drasticamente a desigualdade económica e causou crises financeiras devastadoras que afetaram muito mais as pessoas comuns do que as elites ricas em diversos países do globo. É esta igualdade que constitui o núcleo da denúncia progressista contra o liberalismo e o sistema capitalista que lhe está associado. As regras institucionais do liberalismo protegem os direitos de todos, incluindo das elites existentes que resistem em ceder a sua riqueza e poder e que, portanto, se tornam obstáculos à marcha rumo a uma justiça social para os grupos excluídos. O liberalismo constituiu a base ideológica para uma economia de mercado e daí muitos considerarem-no responsável pelas desigualdades provocadas pelo capitalismo. Na impaciência da sua juventude, muitos ativistas da «Geração Z» nos Estados Unidos e na Europa olham para o liberalismo como a imagem de uma geração antiquada de *baby-boomers*, como um «sistema» incapaz de se autorreformular.

Ao mesmo tempo, a interpretação da autonomia pessoal foi sendo continuamente alargada, vindo a considerar-se como um valor que se sobrepõe a todas as outras concepções de vida boa, incluindo aquelas propostas pelas religiões e culturas tradicionais. Os conservadores viram nisto uma ameaça às suas convicções mais profundas e sentiram que estavam a ser ativamente discriminados pela sociedade dominante. Sentiram que as elites estavam a recorrer a um conjunto de meios não democráticos – controlo dos meios de comunicação, das universidades, dos tribunais e do poder executivo – para fazer valer a sua agenda. O facto de os conservadores terem ganho algumas eleições nos Estados Unidos e na Europa ao longo deste período não parecia ter qualquer efeito de abrandamento na onda de transformação cultural.

Estes descontentamentos com o modo como o liberalismo tem evoluído nas últimas décadas têm levado tanto a direita como a esquerda a exigir que a doutrina liberal seja substituída integralmente por um tipo de sistema diferente. À direita, tem havido esforços para manipular o sistema eleitoral nos Estados Unidos, de modo a garantir a manutenção dos conservadores no poder, independentemente das escolhas democráticas; outros têm piscado o olho à utilização de violência e a um governo autoritário como resposta às ameaças identificadas. À esquerda exige-se

uma redistribuição massiva de riqueza e de poder, assim como o reconhecimento de grupos em vez de indivíduos, identificados com características específicas tais como a raça ou o género, bem como a implementação de políticas para igualar os seus rendimentos. Como nada disto parece viável com base num consenso social alargado, os progressistas contentam-se em continuar a utilizar os tribunais, as entidades executivas e o seu enorme poder social e cultural para fazer vingar a sua agenda.

Estas ameaças ao liberalismo não são simétricas. A ameaça que provém da direita é mais imediata e política; a que vem da esquerda é principalmente cultural e, portanto, de atuação mais lenta. Ambas são motivadas por descontentamentos com o liberalismo que não têm que ver com a essência da doutrina, mas antes com o modo como a solidez de certas ideias liberais tem sido interpretada e extremada. A resposta para estas insatisfações não é o abandono do liberalismo enquanto tal, mas a sua moderação.

Este livro foi estruturado da seguinte forma: o capítulo 1 define o liberalismo e propõe três justificações históricas fundamentais para a sua existência. Os capítulos 2 e 3 analisam o processo que levou à evolução do liberalismo económico até à sua forma extrema de «neoliberalismo», provocando forte oposição e insatisfação com o próprio capitalismo. Os capítulos 4 e 5 examinam o modo como o princípio básico liberal da autonomia pessoal foi absolutizado e transformado numa crítica do individualismo e do universalismo em que o liberalismo se baseava. O capítulo 6 aborda a crítica às ciências naturais modernas inaugurada pela esquerda progressista, mas que rapidamente se espalhou à direita populista, enquanto o capítulo 7 descreve como a tecnologia moderna tem desafiado o princípio liberal da liberdade de expressão. O capítulo 8 questiona se a direita ou a esquerda conseguiram apresentar alternativas viáveis ao liberalismo; o capítulo 9 olha para o desafio colocado ao liberalismo pela necessidade de uma identidade nacional; e o capítulo 10 enuncia os princípios gerais necessários para reestabelecer a confiança no liberalismo clássico.

Não pretendo com este livro fazer uma história do pensamento liberal. Existem dezenas de autores importantes que ao longo dos anos têm contribuído para a tradição liberal e um igual número de críticos do

liberalismo.³ Existem centenas, senão milhares de livros que expõem os seus respetivos contributos. Quero antes centrar-me no que considero serem as ideias nucleares subjacentes ao liberalismo contemporâneo, assim como em algumas das fraquezas graves de que sofre a teoria liberal.

Estou a escrever este livro num período em que o liberalismo tem enfrentado numerosas críticas e ataques, considerado por muitos como uma ideologia velha e gasta, que não consegue dar resposta aos desafios do nosso tempo. Não é, certamente, a primeira vez que é criticado. Mal o liberalismo se tornou uma ideologia viva no seguimento da Revolução Francesa, estava a ser atacado por críticos românticos que o consideravam a expressão de uma mundivisão estéril e mesquinha. Foi atacado igualmente por nacionalistas que, no período da Primeira Guerra Mundial, começaram a surgir por todo o lado e pelos comunistas que se lhes opunham. Fora da Europa, as doutrinas liberais lançaram raízes em sociedades como a Índia, mas foram rapidamente atacadas por movimentos nacionalistas, marxistas ou religiosos.

No entanto, o liberalismo sobreviveu a estes ataques e, nos finais do século xx era o princípio organizativo dominante para grande parte da política mundial. A sua durabilidade reflete o facto de apresentar justificações práticas, morais e económicas apelativas para muitas pessoas, especialmente depois de terem sofrido o desgaste de combates violentos engendrados por sistemas políticos alternativos. Não é, como sugeriu Vladimir Putin, uma doutrina «obsoleta» mas sim uma doutrina que continua a ser necessária num mundo atual caracterizado pela diversidade e interdependência. É por essa razão que se torna indispensável reafirmar as justificações das políticas liberais, mas também enunciar as razões que muitas pessoas hoje consideram faltar-lhe.

Tem surgido, especialmente desde 2006, uma profusão de livros, artigos e manifestos que analisam as deficiências do liberalismo e proferem conselhos sobre o modo como o liberalismo se tem de adaptar às circunstâncias presentes.⁴

Tendo passado grande parte da minha vida a fazer investigação, a ensinar e a escrever sobre política pública, tenho um sem-fim de ideias sobre iniciativas específicas que poderiam ser levadas a cabo para melhorar a vida nas nossas democracias liberais contemporâneas. Contudo, em vez de apresentar uma tal lista de boas intenções, este livro

foca-se mais precisamente nos princípios básicos subjacentes ao regime liberal, como modo de expor algumas das suas lacunas e, com base nisso, apresentar propostas para as enfrentar. Quaisquer que sejam as suas insuficiências, quero demonstrar que continuam a ser preferíveis às alternativas iliberais. Deixo a outros a formulação de conclusões políticas mais concretas que se possam retirar dos princípios gerais.

Gostaria de agradecer ao meu editor inglês Andrew Franklin, da Profile Books, por me incitar a escrever este livro. Andrew publicou todos os meus nove livros anteriores e tem sido um editor e apoiante inexcedível ao longo de várias décadas. Gostaria também de agradecer ao meu editor nos Estados Unidos, Eric Chinsky, da editora Farrar, Strauss & Giroux, que me tem dado conselhos preciosos, tanto de conteúdo como de estilo. Os meus agentes literários, Esther Newberg, Karolina Sutton e Sophie Baker, têm feito o seu habitual trabalho de excelência na divulgação deste livro. No outono de 2020, trabalhei com Jeff Gedmin e outros colegas na criação de uma nova revista digital, *American Purpose*, para a qual escrevi um texto que serviu de base para este livro.⁵ Esse artigo pretendia definir os objetivos da *American Purpose*, esperando poder contribuir para o combate ideológico e político em que agora nos encontramos. Gostaria de agradecer aos meus colegas e à equipa da revista, assim como a Samuel Moyn, Shadi Hamid, Ian Bassin, Jeet Heer, Dhruva Jaishankar, Shikha Dalmia, Aaron Sibarium, Joseph Capizzi e Richard Thompson Ford, pelos seus comentários ao artigo original. Por fim, gostaria de agradecer a Ben Zuercher pelo seu trabalho como investigador assistente.

¹ Deirdre McCloskey, *Why Liberalism Works: How True Liberal Values Produce a Freer, More Equal, Prosperous World for All* (New Haven, CT: Yale University Press, 2019).

² Ver *Freedom in the World 2021: Democracy Under Siege* (Washington, DC: Freedom House, março 2021), que revê em baixa os índices de liberdade referentes a 2020, tanto nos EUA como na Índia; Larry Diamond, «Facing Up to the Democratic Recession», *Journal of Democracy* 26 (2015): 141–55.

³ Ver, por exemplo, Edmund Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014); Helena Rosenblatt, *Lost History of Liberalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018); Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Londres: Allen Lane, 2014); John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (Londres e Nova Iorque: Routledge, 1989).

4 Edward Luce, *The Retreat of Western Liberalism* (Nova Iorque: Atlantic Monthly Press, 2017); Timothy Garton Ash, «The Future of Liberalism», *Prospect* (9 de dezembro de 2020).

5 Francis Fukuyama, «Liberalism and Its Discontents», *American Purpose* (3 de outubro de 2020).

O Que É o Liberalismo Clássico?

Existem várias características abrangentes que definem o liberalismo por contraste com outras doutrinas e sistemas políticos. Nas palavras de John Gray,

Todas as variantes da tradição liberal partilham uma concepção, caracteristicamente moderna, do homem e da sociedade: é *individualista*, no sentido em que afirma a primazia moral da pessoa em detrimento das exigências de qualquer coletividade social; é *igualitária*, na medida em que confere a todos o mesmo estatuto moral e recusa dar relevância a hierarquias legais ou políticas que estabeleçam a diferenciação moral entre seres humanos; *universalista*, afirmando a unidade da espécie humana e relegando para um plano secundário a importância de determinadas associações históricas e modelos culturais; e *meliorista* na sua afirmação da corrigibilidade e melhoramento de todas as instituições sociais e disposições políticas. É esta concepção do ser humano e da sociedade que confere ao liberalismo uma identidade distintiva e transversal à sua ampla variedade e complexidade interna.⁶

As sociedades liberais conferem direitos aos indivíduos, dos quais o mais essencial é o direito à autonomia, ou seja, a capacidade de fazer escolhas no que respeita à expressão, associação, crença e, em última instância, à vida política. Na esfera da autonomia está incluído o direito a possuir propriedade e a levar a cabo transações económicas. Ao longo do tempo, o princípio da autonomia viria a incluir também o direito a uma parcela de poder político, mediante o direito ao voto.

É evidente que os primeiros liberais tinham uma interpretação muito restrita sobre quem cumpria os requisitos enquanto ser humano digno de direitos. Inicialmente, esse círculo estava limitado, nos Estados Unidos e noutros regimes liberais, a homens brancos e proprietários de terras, sendo só depois alargado a outros grupos sociais. Ainda assim, estas restrições sobre os direitos contrariavam as afirmações de igualdade humana encontradas, tanto nos textos doutrinários de teorizadores liberais como Thomas Hobbes e John Locke, como em documentos fundacionais como a

Declaração de Independência dos Estados Unidos ou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa. A tensão entre a teoria e a prática animou a evolução dos regimes liberais para o reconhecimento mais inclusivo da igualdade humana, marcando um profundo contraste com as doutrinas de base nacionalista ou religiosa, que estabeleciam limites explícitos aos direitos com base na raça, etnia, género, credos, castas ou estatuto social.

As sociedades liberais plasam os direitos nas leis formais e, conseqüentemente, tendem a ser fortemente processuais. A lei é apenas um sistema de regras explícitas que define o modo de resolver conflitos e tomar decisões coletivas, consubstanciado num conjunto de instituições legais que funcionam com independência relativa face ao resto do sistema político, de modo a impedir o abuso por parte de políticos para obtenção de vantagens imediatas. Na maioria das sociedades liberais avançadas, estas regras têm-se tornado progressivamente mais complexas ao longo do tempo.

O liberalismo é frequentemente subsumido ao termo «democracia», embora, em rigor, liberalismo e democracia se baseiem em princípios e instituições distintas. A democracia refere-se ao governo pelo povo, hoje institucionalizado em eleições multipartidárias livres e justas, com base no sufrágio adulto universal. O liberalismo, no sentido que lhe estou a atribuir, refere-se ao estado de direito, um sistema de regras formais que restringe os poderes do executivo, mesmo quando esse executivo é democraticamente legitimado pela via eleitoral. Assim, para sermos rigorosos, deveríamos usar o termo «democracia liberal» quando queremos falar sobre o tipo de regime que tem prevalecido na América do Norte, Europa, algumas regiões da Ásia Oriental e do Sudeste Asiático e de outras partes do mundo desde o final da Segunda Guerra Mundial. Os Estados Unidos, a Alemanha, a França, o Japão e a Índia já se tinham constituído como democracias liberais na segunda metade do século xx, embora alguns destes países, como os Estados Unidos e a Índia, tenham estado a retroceder nos últimos anos.

É o liberalismo, mais do que a democracia, que tem sido alvo dos ataques mais cerrados nos anos recentes. Serão poucos os que hoje defendem que os governos não devem refletir os interesses «do povo» e até os regimes assumidamente autocráticos, como os que existem na

China ou na Coreia do Norte, alegam agir em nome do seu povo. Vladimir Putin ainda se sente obrigado a manter «eleições» regulares e parece preocupar-se com o apoio popular, assim como muitos outros líderes autoritários pelo mundo fora. Por outro lado, Putin já afirmou que o liberalismo é uma «doutrina obsoleta»⁷ e tem trabalhado afincadamente para silenciar os seus críticos, para prender, assassinar ou perseguir os seus opositores e suprimir qualquer espécie de espaço público independente. O chinês Xi Jinping tem atacado a ideia de que deva existir qualquer constrangimento ao poder do Partido Comunista Chinês e tem apertado o controlo sobre todos os aspetos da sociedade chinesa. Na Hungria, Viktor Orbán tem afirmado explicitamente que quer instituir uma «democracia iliberal» no coração da União Europeia.⁸

Quando a democracia liberal regride, são as instituições que atuam como o canário na mina, alertando para o assalto autoritário que se aproxima. As instituições liberais protegem o processo democrático ao limitar o poder executivo; quando começam a ser erodidas, a própria democracia fica ameaçada. Os resultados eleitorais podem então ser subvertidos mediante a manipulação dos círculos eleitorais, dos requisitos de votação ou de falsas acusações de fraude eleitoral. Os inimigos da democracia garantem que se manterão no poder, independentemente da vontade popular. Dos muitos assaltos que Donald Trump lançou contra as instituições americanas, o mais grave foi de longe a sua recusa em admitir a derrota nas eleições presidenciais de 2020 e a não proceder a uma transferência de poder pacífica com o seu sucessor.

Do ponto de vista normativo, penso que tanto o liberalismo como a democracia são moralmente justificáveis e necessários em termos de prática política. Constituem dois dos três pilares do bom governo e ambos são essenciais na limitação do terceiro pilar, o Estado moderno – argumento que desenvolvi em maior profundidade na minha série *Ordem Política*.⁹ Contudo, a atual crise da democracia liberal gira principalmente em torno não tanto da democracia em sentido estrito, mas das instituições liberais. Acresce que é o liberalismo, muito mais do que a democracia, que está associado ao crescimento económico e à prosperidade no mundo moderno. Como veremos nos capítulos 2 e 3, o crescimento económico desgarrado das questões de igualdade e justiça, pode tornar-se muito

problemático, mas o crescimento permanece um pré-requisito necessário para quase todas as demais coisas boas almejadas pelas sociedades.

Ao longo dos séculos, tem havido três justificações fundamentais a favor das sociedades liberais. A primeira é uma lógica pragmática: o liberalismo é uma forma de regular a violência que permite que populações diversas convivam pacificamente. A segunda é de ordem moral: o liberalismo protege a dignidade humana básica e, particularmente, a autonomia humana – a capacidade de escolha de cada indivíduo. A terceira justificação é económica: o liberalismo promove o crescimento económico e todas as vantagens que advêm do crescimento, ao proteger os direitos de propriedade e a liberdade comercial.

O liberalismo está intimamente associado a certas formas de conhecimento, particularmente ao método científico, entendido como o melhor meio de compreender e controlar o mundo exterior. Assume que os indivíduos são os melhores juizes dos seus próprios interesses e são capazes de assimilar e testar a informação empírica sobre o mundo que os rodeia ao fazer esses juízos. Embora os juízos inevitavelmente variem, existe a crença liberal de que num mercado livre de ideias, as ideias mais válidas acabarão por expulsar as más ideias no processo de deliberação e comprovação.

O argumento pragmático a favor do liberalismo deve ser compreendido no contexto histórico em que as ideias liberais surgiram pela primeira vez. A doutrina apareceu em meados do século XVII, perto do final das guerras religiosas na Europa, um período de 150 anos quase ininterruptos de violência desencadeada pela Reforma Protestante. Estima-se que perto de um terço da população centro-europeia tenha morrido no decurso da Guerra dos Trinta Anos, se não diretamente em resultado da violência, então da fome e doença que se seguiram ao conflito militar. As guerras religiosas na Europa foram motivadas por fatores económicos e sociais, como a ganância dos monarcas, ávidos por se apossarem da propriedade da Igreja. Mas a sua ferocidade advinha do facto de que as partes em conflito representavam diferentes formas de cristianismo que queriam impor às populações as suas respetivas interpretações do dogma religioso. Martinho Lutero opôs-se ao imperador Carlos V; a Liga Católica combateu os huguenotes em França; Henrique VIII procurou separar a Igreja de Inglaterra de Roma; e houve conflitos no seio dos campos

protestante e católico, entre anglicanos da igreja alta e baixa, entre zwingilianos e luteranos, além de muitos outros. Foi um período em que era frequente os hereges serem queimados na fogueira ou torturados por professarem crenças em coisas como a «transubstanciação», num nível de crueldade que dificilmente pode ser compreendido como mera extensão de motivações económicas.

O liberalismo procurou moderar as aspirações da política, não como meio de alcançar uma boa vida, tal como é definida pela religião, mas sim como forma de garantir a vida em si mesma, isto é, paz e segurança. Thomas Hobbes, escrevendo em plena Guerra Civil Inglesa, era um monárquico, mas entendia que o Estado forte era principalmente uma garantia de que a humanidade não regressaria à guerra de «todos contra todos». O medo da morte violenta era, na sua opinião, a mais poderosa das paixões, partilhada universalmente pelos seres humanos de um modo que as crenças religiosas não eram. Portanto, o primeiro dever do Estado era proteger o direito à vida. Foi esta a origem longínqua da frase «vida, liberdade e busca da felicidade» que se encontra na declaração de independência dos Estados Unidos. Baseado nesta premissa, John Locke observou que a vida também podia ser ameaçada por um Estado tirânico e que o próprio Estado precisava de ser limitado pelo «consentimento dos governados».

O liberalismo clássico pode, portanto, ser entendido como uma solução institucional ao problema de governar sobre a diversidade ou, dito de um modo ligeiramente diferente, de gerir pacificamente a diversidade em sociedades plurais. O princípio fundamental consagrado pelo liberalismo é o princípio da tolerância: não somos obrigados a concordar com os nossos concidadãos sobre os assuntos mais importantes, mas cada indivíduo deve poder decidir quais são, sem a interferência dos outros ou do Estado. O liberalismo arrefece a temperatura política, ao retirar de cima da mesa a questão dos fins: podemos acreditar no que quisermos, mas temos de fazê-lo na esfera da vida privada sem procurar impor os nossos pontos de vista sobre os nossos concidadãos.

Os tipos de diversidade que as sociedades liberais conseguem gerir pacificamente não são limitados. Se uma parte significativa de uma sociedade não aceitar os próprios princípios liberais e procurar restringir os direitos fundamentais das outras pessoas, ou quando os cidadãos

recorrem à violência para alcançar os seus fins, então o liberalismo não é suficiente para manter a ordem política. Foi esse o caso nos Estados Unidos antes de 1861, quando o país se dividiu sobre a questão da escravidão, levando à subsequente guerra civil. Durante a Guerra Fria, as sociedades liberais na Europa Ocidental confrontaram-se com ameaças semelhantes, provindas dos partidos eurocomunistas em França e Itália, e no atual Médio Oriente as perspectivas de uma democracia liberal têm sido prejudicadas devido à desconfiança que os partidos islamitas como a Irmandade Muçulmana no Egito, têm em relação às regras de jogo liberais.

A diversidade pode assumir muitas formas: na Europa do século XVII era religiosa, mas também pode ser de nacionalidade, raça ou outros tipos de crença. A sociedade bizantina estava fraturada por uma polarização clara entre os Azuis e os Verdes, as equipas de corrida no Hipódromo que correspondiam às seitas cristãs que professavam, respetivamente, a sua crença em doutrinas monofisitas e monolíticas. A Polónia atual é uma das sociedades europeias mais homogêneas em termos étnicos e religiosos e, no entanto, encontra-se radicalmente polarizada entre grupos sociais sediados nas cidades cosmopolitas e os mais conservadores tipicamente rurais. Os seres humanos são muito bons a dividir-se em equipas que se guerreiam, figurada ou literalmente; assim, a diversidade é uma característica preponderante em muitas sociedades.¹⁰

O maior atrativo do liberalismo continua a ser a dimensão pragmática que se verificou no século XVII: se sociedades diversas como a da Índia ou a dos Estados Unidos se afastam dos princípios liberais e tentam basear a identidade nacional na raça, etnia, religião ou qualquer outra visão substantiva da vida boa, estão a convidar um regresso a conflitos potencialmente violentos. Os Estados Unidos sofreram um conflito desse tipo durante a sua Guerra Civil, e a Índia de Modi está a convidar à violência comunitária ao procurar basear a sua identidade nacional no hinduísmo.

A segunda justificação para uma sociedade liberal é de ordem moral: uma sociedade liberal protege a dignidade humana ao garantir aos cidadãos o igual direito à autonomia. A capacidade de fazer escolhas de vida fundamentais é uma característica humana essencial. Todos os indivíduos querem determinar os seus objetivos de vida: a ocupação que

querem ter, com quem querem casar, onde querem viver, com quem se querem associar ou negociar, o que querem dizer e como, aquilo em que querem acreditar. É esta liberdade que confere dignidade aos seres humanos e, ao invés da inteligência, da aparência física, da cor da pele ou outras características secundárias, é universalmente partilhada por todos os seres humanos. No seu ponto mínimo, a lei protege a autonomia ao garantir o direito de expressão, de associação e de crença. Mas, ao longo do tempo, a autonomia tem vindo a abranger o direito a deter uma parcela de poder político e a participar na autogovernação através do direito ao voto. Assim, o liberalismo tem ficado vinculado à democracia, que pode ser entendida como a expressão da autonomia coletiva.

A interpretação do liberalismo enquanto meio de proteger a dignidade humana básica, tal como surgiu na Europa no tempo da Revolução Francesa, encontra-se hoje plasmada em inúmeras Constituições de democracias liberais por todo o mundo, sob a forma do «direito à dignidade», aparecendo nas leis básicas de países tão diversos como a Alemanha, a África do Sul e o Japão. A maioria dos políticos contemporâneos teria dificuldade em explicar com precisão quais são especificamente as qualidades que conferem aos seres humanos igual dignidade, mas teriam uma vaga ideia de que estão relacionadas com a capacidade de escolha e de tomar decisões sobre a sua própria vida, sem a interferência de governos ou da sociedade no seu todo.

A teoria liberal afirmava que estes direitos se aplicavam universalmente a todos os seres humanos, tal como aparece na frase de abertura da Declaração da Independência: «Consideramos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais.» Mas, na prática, os regimes liberais estabeleciam distinções injustas entre indivíduos e não consideravam todas as pessoas sob a sua jurisdição como seres humanos de pleno direito. Os Estados Unidos não garantiram a cidadania e direito de voto aos afro-americanos até que, no seguimento da Guerra Civil, foram introduzidas a 14.^a, 15.^a e 16.^a Emendas e após a reconstrução ter levado a uma regressão que se estendeu até à era dos Direitos Cívicos, na década de 1960. Além disso, o país não conferiu o direito de voto às mulheres até 1919, data em que foi promulgada a 19.^a Emenda. De igual modo, as democracias europeias só gradualmente abriram o direito de voto a todos os adultos, retirando as restrições baseadas na propriedade,

no género e na raça, num lento processo que se prolongou até meados do século XX.¹¹

A terceira grande justificação para o liberalismo estava relacionada com a associação ao crescimento económico e à modernização. Para muitos liberais do século XIX, a forma mais importante de autonomia era a capacidade de comprar, vender e investir livremente numa economia de mercado. Os direitos de propriedade eram centrais na agenda liberal, associados à celebração de contratos através de instituições que diminuían o risco do comércio com estranhos. A justificação teórica para esta garantia é evidente: nenhum empreendedor arriscará dinheiro num negócio se pensar que poderá ser apropriado no ano seguinte, quer seja por um governo, um concorrente ou uma organização criminosa. Os direitos de propriedade precisavam do apoio de um complexo aparelho legal que incluía um sistema judicial independente, advogados e respetiva ordem e de um Estado com capacidade para usar as forças policiais para aplicar a lei na mediação entre contrapartes privadas.

A teoria liberal não só patrocina a liberdade de compra e venda dentro das fronteiras nacionais; defendeu desde muito cedo um sistema internacional de livre comércio. Na obra escrita em 1776, *A Riqueza das Nações*, Adam Smith demonstrava as razões que tornavam altamente ineficientes as restrições mercantilistas sobre o comércio (por exemplo, a exigência do império espanhol de que os bens espanhóis apenas fossem transportados por navios nacionais e descarregados em portos espanhóis). David Ricardo desenhou as bases da teoria comercial moderna segundo o seu princípio das vantagens comparativas. Os regimes liberais não seguiam necessariamente estes ditames teóricos: tanto a Grã-Bretanha como os Estados Unidos, por exemplo, protegiam as suas jovens indústrias com tarifas até crescerem a uma escala que lhes permitia competir sem proteção do governo. Ainda assim, a relação entre liberalismo e comércio livre tem-se mantido historicamente forte.

Os direitos de propriedade estiveram entre os primeiros a ser garantidos pelos regimes liberais emergentes, muito antes do direito de associação ou de voto. Os primeiros dois países europeus a estabelecerem direitos de propriedade robustos foram a Inglaterra e a Holanda, tendo ambos desenvolvido uma classe comercial e empresarial e assistido a um crescimento económico explosivo. Na América do Norte, a lei comum

inglesa já protegia os direitos de propriedade antes das colónias terem conquistado a sua independência política. O *Rechtsstaat* alemão, baseado em códigos civis como o *Allgemeines Andrecht* prussiano, de 1792, já protegia a propriedade privada muito antes de os territórios germânicos terem um vislumbre de democracia. À semelhança da América, a Alemanha autocrática, mas liberal, teve uma industrialização nos finais do século XIX, e no início do século XX já se tinha tornado numa grande potência económica.

A ligação entre o liberalismo clássico e o crescimento económico não é uma questão de somenos. Entre 1800 e o presente, o produto *per capita* no mundo liberal cresceu quase 3000 %.¹² Estes ganhos repercutiram-se em todos os escalões económicos, com os trabalhadores comuns a beneficiarem de níveis de riqueza, longevidade e consumo inacessíveis às elites mais privilegiadas do passado.

O lugar central ocupado pelos direitos de propriedade na teoria liberal significava que os mais acérrimos defensores do liberalismo tendiam a pertencer às novas classes médias que eram o subproduto da modernização económica – aquilo a que Karl Marx chamaria «burguesia». Os primeiros apoiantes da Revolução Francesa, que fizeram o Juramento do Jogo da Péla em 1789, eram maioritariamente advogados de classe média que queriam proteger os seus direitos de propriedade contra a monarquia e tinham muito pouco interesse em alargar o voto aos *sans-culottes*. O mesmo se pode dizer dos pais fundadores dos Estados Unidos, que quase exclusivamente provinham de uma classe próspera de comerciantes e agricultores. James Madison argumentava, na sua «Comunicação à Convenção da Virgínia», que «os direitos das pessoas e os direitos de propriedade são os objetos para cuja proteção se instituiu o Governo». No seu ensaio *Federalist 10*, observou que as classes sociais e a desigualdade seriam uma consequência inevitável da necessária proteção da propriedade: «Da proteção às diferentes e desiguais possibilidades de aquisição, resulta automaticamente a posse em diferentes graus e de diferentes tipos de propriedade; e da influência destes sobre os sentimentos e visões dos respetivos proprietários segue-se uma divisão da sociedade com diferentes interesses e partidos.»¹³

Os problemas do liberalismo não são novos; a ideologia tem entrado e saído de moda ao longo dos séculos, mas tem regressado sempre graças às

suas virtudes inerentes. Nasceu do conflito religioso na Europa; o princípio de que os Estados não deveriam procurar impor as suas visões sectárias sobre os demais serviu para estabilizar o continente no período que se seguiu a 1648, com a Paz de Westfalia. O liberalismo foi uma das primeiras forças motrizes da Revolução Francesa e foi inicialmente um aliado das forças democráticas que queriam expandir a participação política para além do círculo restrito das elites das classes médias e altas. Os partidários da igualdade, contudo, romperam com os partidários da liberdade e criaram uma ditadura revolucionária que acabou por dar lugar ao novo império de Napoleão. Este, no entanto, desempenhou um papel crucial na disseminação do liberalismo na sua forma legal – o Código Napoleónico – até aos cantos mais distantes da Europa, acabando por se tornar o alicerce para um estado de direito liberal no continente.

No seguimento da Revolução Francesa, os liberais foram afastados por outras doutrinas à direita e à esquerda. A Revolução produziu o novo grande opositor ao liberalismo, que foi o nacionalismo. Os nacionalistas defendiam que a jurisdição política deveria corresponder a unidades culturais, definidas sobretudo por língua e etnia. Rejeitavam o universalismo liberal e procuravam sobretudo atribuir direitos ao seu respetivo grupo. À medida que o século XIX avançava, a Europa foi sendo reorganizada, de uma base dinástica para uma base nacional, com a unificação de Itália e da Alemanha e com a agitação nacionalista nos impérios multiétnicos Otomano e Austro-Húngaro. Em 1914, esta situação levou à deflagração da Primeira Guerra Mundial, que matou milhões de pessoas e abriu o caminho para um segundo conflito global em 1939.

A derrota da Alemanha, da Itália e do Japão em 1945 estabeleceu as bases para a restauração do liberalismo como a ideologia dominante no mundo democrático. Os europeus perceberam a insensatez de uma reorganização política construída em torno de concepções exclusivistas e agressivas de nação, criando a Comunidade Europeia e mais tarde a União Europeia, num esforço deliberado de subordinação dos velhos Estados-nação a uma estrutura de cooperação transnacional.

A liberdade para os indivíduos implicava necessariamente a liberdade para os povos coloniais conquistados por potências europeias, levando ao rápido colapso dos impérios ultramarinos. Em alguns casos, a independência das colónias foi garantida voluntariamente; noutros, a

potência metropolitana resistiu à libertação nacional pela força. Este processo ficou completo com o colapso do império ultramarino português na primeira metade da década de 1970. Por seu lado, os Estados Unidos exerceram uma poderosa influência na criação de um novo conjunto de instituições internacionais, incluindo as Nações Unidas (e organizações associadas às conferências de Bretton Woods, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional), o Acordo Geral de Tarifas e Comércio, a sua sucessora, a Organização Mundial do Comércio e iniciativas de cooperação regional como o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio. O poder militar americano, os compromissos com a Organização do Tratado do Atlântico Norte e uma série de tratados de aliança bilateral com países como o Japão e a Coreia do Sul sustentavam um sistema de segurança global que estabilizou tanto a Europa como o Sudeste Asiático durante a Guerra Fria.

O outro grande concorrente ao liberalismo foi o comunismo. O liberalismo alia-se à democracia através da proteção da autonomia individual, implicando igualdade jurídica e o direito generalizado à escolha política e ao voto. Contudo, como observou Madison, o liberalismo não conduz à igualdade de rendimentos e, a partir da Revolução Francesa, houve fortes tensões entre liberais empenhados na proteção dos direitos de propriedade e a esquerda que pretendia a redistribuição da riqueza e do rendimento mediante um Estado forte. Nos países democráticos, estas correntes assumiam a forma do socialismo ou da social-democracia, baseadas num movimento laboral em ascensão, como o Partido Trabalhista na Grã-Bretanha ou os Sociais-Democratas na Alemanha. Mas os proponentes mais radicais da igualdade democrática, agruparam-se sob a bandeira do marxismo-leninismo e estavam dispostos a abandonar por completo o estado de direito da governação liberal e a investir o Estado de um poder ditatorial.

A maior ameaça à ordem liberal internacional, que ganhou forma a partir de 1945, veio da antiga União Soviética e dos seus partidos aliados na Europa de Leste e na Ásia. O nacionalismo agressivo pode ter sido derrotado na Europa, mas tornou-se uma poderosa fonte de mobilização nos países em desenvolvimento, recebendo o apoio da URSS, da China, de Cuba e de outros Estados comunistas. Mas a antiga União Soviética colapsou entre 1989 e 1991 e com ela a perceção de uma legitimidade

marxista-leninista. Sob Deng Xiaoping, a China operou uma viragem para uma economia de mercado, procurando integrar-se na florescente ordem internacional liberal, o mesmo sucedendo com muitos antigos países comunistas que aderiram a instituições internacionais existentes como a União Europeia e a NATO.

Portanto, no final do século xx, em todo o mundo desenvolvido assistiu-se genericamente à coexistência harmoniosa entre o liberalismo e a democracia. A defesa liberal dos direitos de propriedade e do primado da lei, lançaram as bases para o forte crescimento económico pós-Segunda Guerra Mundial. O emparelhamento entre liberalismo e democracia mitigava as desigualdades criadas pela concorrência de mercado, e a prosperidade geral permitiu às legislaturas democraticamente eleitas criarem estados sociais redistributivos. A desigualdade foi mantida sob controlo e tornada tolerável porque a maioria das pessoas viam melhorar as suas condições materiais. O progressivo empobrecimento do proletariado, previsto pelo marxismo, nunca se verificou; ao invés, as classes trabalhadoras viram os seus rendimentos aumentar e passaram de opositores a apoiantes do sistema. O período que mediou entre 1950 e 1970 – a que os franceses chamam *les trentes glorieuses* – correspondeu, portanto, ao auge da democracia liberal no mundo desenvolvido.

Não foi apenas um período de crescimento económico, mas de crescente igualdade social. Na década de 1960 surgiu toda uma série de movimentos sociais, começando com os direitos civis e as revoluções feministas que instigaram as sociedades a corresponder aos seus princípios liberais de dignidade humana universal. As sociedades comunistas simulavam ter resolvido os problemas relacionados com raça e género, mas nas democracias ocidentais liberais a transformação social foi impelida pela mobilização popular em vez de por decreto superior, revelando assim maior consistência. Nas sociedades liberais, o círculo de indivíduos com direitos continuou a alargar-se, num processo que permanece incompleto e que continua nos dias de hoje.

Se era preciso uma prova do impacto positivo do liberalismo enquanto ideologia, bastará olhar para o êxito de uma série de Estados asiáticos que, em questão de décadas, passaram de Estados pobres em vias de desenvolvimento para países desenvolvidos. O Japão, a Coreia do Sul, Taiwan, Hong Kong e Singapura não eram democracias durante os seus

períodos de grande crescimento, mas adotaram instituições liberais chave, como a proteção dos direitos de propriedade privada e a abertura ao comércio livre, de maneira que lhes permitiu tirar partido do sistema capitalista global. As reformas instituídas por Deng Xiaoping na China após 1978, tais como o sistema de responsabilidade familiar ou o sistema de empresas municipais e rurais, substituíra o planeamento centralizado, introduzindo direitos de propriedade limitados e incentivos aos agricultores e empresários para assumirem riscos, permitindo-lhes usufruir dos proveitos do seu próprio trabalho. Existe uma vasta literatura que explica o modo como a Ásia Oriental nunca se chegou a aproximar de uma forma de capitalismo de mercado pleno, tal como o que existe nos Estados Unidos – com efeito, o capitalismo europeu também parecia muito diferente.¹⁴ Na Ásia Oriental e na Europa, o Estado permanecia um ator muito mais importante no estímulo ao crescimento económico do que nos Estados Unidos. Mas estes «Estados desenvolvimentistas» ainda dependiam de instituições liberais como a propriedade privada, bem como dos seus incentivos, para desencadear os seus assinaláveis níveis de crescimento económico.

O liberalismo, contudo, também protagonizou uma série de fracassos, alguns dos quais precipitados por circunstâncias externas e outros que eram intrínsecos à doutrina. A maioria das ideologias e doutrinas começam com uma visão original que é verdadeira ou até reveladora, mas falham quando essa visão é levada a extremos – quando a doutrina se torna, passe o pleonismo, doutrinária.

O liberalismo tem visto os seus princípios basilares serem levados ao extremo por defensores tanto da sua ala direita como esquerda, até ao ponto de subverterem esses mesmos princípios. Uma das ideias centrais do liberalismo é a valorização e proteção da autonomia individual. Mas este valor básico pode ser levado longe demais. À direita, a autonomia era interpretada inicialmente como o direito a comprar e vender livremente, sem interferência do Estado. Levando esta noção ao extremo, o liberalismo económico derivou para o «neoliberalismo» em finais do século xx, resultando em desigualdades grotescas que serão objeto dos próximos dois capítulos. À esquerda, a autonomia era entendida como a liberdade pessoal em relação a escolhas de vida e valores, assim como a resistência a quaisquer normas sociais impostas pela sociedade

envolvente. Ao embrenhar o liberalismo nesse caminho, o liberalismo começou a fazer erodir a sua própria premissa de tolerância, evoluindo para a política identitária moderna. Estas versões extremas do liberalismo geraram uma reação que alimentou os movimentos populistas de direita e os movimentos progressistas de esquerda que hoje ameaçam o liberalismo.

⁶ John Gray, *Liberalism* (Milton Keynes, UK: Open University Press, 1986), p. x.

⁷ Ver «Vladimir Putin Says Liberalism Has “Become Obsolete”» no *Financial Times* (27 de junho de 2019), www.ft.com/content/670039ec-98f3-11e9-9573-ee5cbb98ed36

⁸ Ver Csaba Tóth, «Full Text of Viktor Orbán’s Speech at Báile Tu,snad (Tusnádfüüd’o) of 26 July 2014», *The Budapest Beacon* (29 de julho de 2014).

⁹ Francis Fukuyama, *As Origens da Ordem Política: Dos Tempos Pré-Humanos até à Revolução Francesa*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2012; *Ordem Política e Decadência Política: Da Revolução Industrial à Globalização da Democracia*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2015.

¹⁰ Ver os exemplos apresentados em Dominic J. Packer e Jay Van Bavel, *The Power of Us: Harnessing Our Shared Identities to Improve Performance, Increase Cooperation, and Promote Social Harmony* (Nova Iorque e Boston: Little, Brown Spark, 2021).

¹¹ Para um relato deste processo, ver Fukuyama, *Ordem Política e Decadência Política*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2015, capítulo 28.

¹² McCloskey (2019), p. x.

¹³ James Madison, *Federalist N.º 10*, «The Same Subject Continued: The Union as Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection», *Federalist Papers* (Dublin, OH: Coventry House Publishing, 2015).

¹⁴ Para um resumo, ver Stephan Haggard, *Developmental States* (Cambridge, MA, e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2018); e Suzanne Berger e Ronald Dore, *National Diversity and Global Capitalism* (Ithaca, NI: Cornell University Press, 1996).

Do Liberalismo ao Neoliberalismo

Um dos domínios críticos em que as ideias liberais foram levadas a extremos foi no pensamento económico, em que o liberalismo se transformou naquilo que tem sido apelidado de «neoliberalismo».

O termo neoliberalismo é muitas vezes usado hoje como sinónimo pejorativo de capitalismo, mas deveria, com maior rigor, ser empregue num sentido mais restrito para descrever uma escola de pensamento económico frequentemente associada à Universidade de Chicago ou à escola australiana e a economistas como Milton Friedman, Gary Becker, George Stigler, Ludwig von Mises e Friedrich Hayek, que condenaram com veemência o papel do Estado na economia e sublinharam o papel dos mercados livres como motores do crescimento e mecanismos eficientes na alocação de recursos. Estes economistas, muitos dos quais receberam prémios Nobel, propiciaram um enquadramento intelectual para as políticas pró-mercado e antiestatais prosseguidas por Ronald Reagan e Margaret Thatcher na década de 1980. Estas políticas foram continuadas por políticos de centro-esquerda como Bill Clinton e Tony Blair, que promoveram a desregulamentação e a privatização das suas economias em moldes que contribuíram para semear o terreno para o crescimento do populismo na década de 2010. Este consenso pró-mercado foi assimilado por toda uma geração de jovens, muitos dos quais viriam a sentir-se defraudados pela grande crise financeira de 2008, pela crise do euro em 2010 e pelos seus efeitos subsequentes.¹⁵

A um nível mais popular, o neoliberalismo aliou-se ao que os americanos chamaram de «libertarismo», cujo único princípio subjacente é a hostilidade a um Estado excessivo e a crença na santidade da liberdade individual. Os libertários juntaram-se aos economistas da Escola de Chicago na hostilidade à regulamentação estatal da economia e na crença

de que os governos apenas atrapalham o dinamismo dos empresários e inovadores. Mas a crença na primazia da liberdade individual levou-os a oporem-se também à ação do Estado em questões sociais. Eram muito críticos do tamanho, aparentemente sempre crescente, dos Estados providência que foram criados nas democracias mais liberais ao longo de décadas, reprovando os esforços estatais para regular comportamentos pessoais como o consumo de drogas e a sexualidade. Alguns libertários acreditavam que cabia apenas aos indivíduos tomarem conta de si. Os mais conscienciosos argumentavam que as necessidades sociais seriam mais bem tratadas pela ação privada do que por pesadas burocracias públicas, fosse com recurso ao próprio setor privado ou à sociedade civil (ou seja, organizações não-governamentais, igrejas, associações de voluntariado, etc.)

A revolução neoliberal Reagan-Thatcher foi propiciada e respondia a um conjunto de problemas reais. No mundo desenvolvido, a política económica tem oscilado entre extremos ao longo dos últimos cento e cinquenta anos. O século XIX assistiu ao auge do capitalismo de mercado sem regulação, em que a intervenção estatal tinha um papel mínimo na proteção dos indivíduos, quer para fazer frente a um modelo de capitalismo impiedoso, quer na mitigação do impacto das recessões, depressões e crises bancárias que ocorriam com grande regularidade.

Tudo isto mudou no final do século XIX. A começar na década de 1880, os reformadores da era progressista lançaram as bases do Estado regulador, começando pelos Estados Unidos, com a criação da Comissão de Comércio Interestadual para regular os caminhos-de-ferro que proliferavam por todo o lado. As leis Sherman, Clayton e da Comissão Federal de Comércio, conferiam ao Estado os poderes para limitar o crescimento de monopólios, tendo a grave crise bancária de 1908 levado à criação do sistema de Reserva Federal Norte-Americana. A Grande Depressão engendrou uma panóplia de entidades reguladoras como a Comissão de Valores Imobiliários, assim como a Administração da Segurança Social para organizar as pensões. A crise do capitalismo global na década de 1930 conferiu aos Estados muito maior legitimidade, em detrimento dos mercados privados, levando à expansão de estados sociais e regulatórios na Europa e nos Estados Unidos.

Por altura da década de 1970, o pêndulo tinha balançado para um controlo estatal excessivo. Muitos setores das economias dos Estados Unidos e da Europa sofriam de regulamentação excessiva e o forte investimento nos sistemas sociais deixou muitos países ricos reféns de elevados níveis de dívida. Após três décadas de crescimento económico quase ininterrupto, a economia mundial travou a fundo, com a Guerra do Médio Oriente de 1973 e a quadruplicação dos preços do petróleo da OPEC. O crescimento económico abrandou até parar e a inflação disparou em todo o mundo, à medida que a economia global se tentava ajustar ao aumento dos preços das matérias-primas. O impacto foi especialmente devastador nos países em desenvolvimento, onde os bancos centrais transformavam os excedentes nacionais dos países produtores de petróleo em dívida que os países da América Latina e da África Subsaariana usavam depois para manter os níveis de vida. Este sistema revelou-se insustentável; um país após outro entrava em falência devido à crise da sua dívida soberana e assistia ao colapso do emprego e à hiperinflação. A cura aplicada pelas instituições financeiras internacionais para estes problemas foi prescrita pela Escola de Chicago: austeridade fiscal, flexibilização das taxas de câmbio, desregulamentação, privatização e controlo apertado sobre os mercados de moeda doméstica.

Nos Estados Unidos e outros países desenvolvidos, a desregulamentação e privatização tiveram efeitos benéficos. Os preços dos bilhetes de avião e as tarifas de transporte começaram a cair à medida que os Estados retiravam o apertado controlo sobre os preços que haviam imposto. O momento mais heroico de Margaret Thatcher aconteceu no confronto com Arthur Scargill e o sindicato dos mineiros de carvão: a Grã-Bretanha não tinha qualquer interesse na prospeção de carvão naquela fase do seu desenvolvimento económico, nem em deter companhias como a British Steel ou a British Telecom, que seriam geridas com maior eficiência por operadores privados. O renascimento económico britânico após uma década terrível durante os anos 1970 deveu-se em grande medida às políticas neoliberais.

Mas a agenda neoliberal foi levada a um extremo contraproducente. Uma ideia válida sobre a maior eficiência dos mercados foi transformada numa espécie de religião, em que a intervenção do Estado passou a ser liminarmente rejeitada. A privatização foi prosseguida, por exemplo,

mesmo no caso dos monopólios naturais como os serviços públicos essenciais, conduzindo a aberrações como a privatização da TelMex mexicana, onde um monopólio público de telecomunicações passou a monopólio privado, facilitando a ascensão de um dos homens mais ricos do mundo, Carlos Slim.

Algumas das piores consequências foram sentidas na antiga União Soviética, que se desmoronou no mesmo momento em que a ideologia neoliberal atingia o seu auge. O planeamento central socialista tinha sido desacreditado justamente pela sua pobre prestação nas economias comunistas do mundo inteiro.

Contudo, muitos economistas partilhavam a crença de que os mercados privados se formariam espontaneamente assim que o planeamento central fosse desmantelado. Não perceberam que os próprios mercados só funcionam quando são estritamente regulados por Estados com sistemas legais funcionais, com capacidade para aplicar regras nos domínios da transparência, dos contratos, da propriedade, e assim por diante. Em consequência, grandes fatias da economia soviética foram engolidas por oligarcas astutos cuja influência maligna continua a fazer-se sentir hoje em dia na Rússia, Ucrânia e outros antigos países comunistas.

Ao mesmo tempo que promoveu duas décadas de rápido crescimento económico, o neoliberalismo conseguiu desestabilizar a economia global e sabotar o seu próprio êxito. A desregulamentação ajudou muitos setores da economia real, mas revelou-se desastrosa quando aplicada ao setor financeiro nas décadas de 1980 e 1990. O antigo presidente da Reserva Federal, Alan Greenspan, e outros economistas daquela época acreditavam que este sector seria capaz de se autorregular. Mas as instituições financeiras comportam-se de modo muito diferente do que as empresas na economia real. Ao contrário de uma companhia de manufatura, um grande banco de investimento é sistemicamente perigoso e se correr riscos excessivos pode acarretar custos enormes à economia no seu todo. Foi a isto que o mundo assistiu com o colapso da Lehman Brothers em setembro de 2008, quando milhares de contrapartes pelo mundo inteiro se viram incapazes de cumprir as obrigações devido às suas ligações com a Lehman. O sistema global de pagamentos congelou e só foi possível resgatá-lo com injeções massivas de liquidez da Reserva Federal dos Estados Unidos e de outros bancos centrais. Se alguma vez se justificou a

necessidade de grandes instituições centralizadas, foi nessa altura. Os libertários esqueceram-se de que a ausência de um banco central e a confiança no padrão-ouro que existiu antes da Lei da Reserva Federal de 1913 tinha dado lugar a enormes crises financeiras periódicas como a que abalou os Estados Unidos em 1908.

Com efeito, os neoliberais americanos deram um tiro no pé.¹⁶ De 1980 em diante, o Departamento do Tesouro Americano e instituições como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional tinham estado a aconselhar países em todo o mundo a abrirem as suas balanças de pagamentos e deixarem os fundos de investimento fluírem livremente. Procuravam desfazer os controlos sobre o capital que tinham sido instituídos na sequência das crises bancárias da década de 1930. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial até à década de 1970, o sistema financeiro global tinha-se mantido extremamente estável. À medida que se estimulou a livre circulação internacional de liquidez sob a influência das ideias neoliberais, as crises financeiras começaram a registar-se com uma regularidade alarmante. Isto começou com as crises bancárias da Suécia e da libra esterlina no início da década de 1990, a crise do peso mexicano em 1994, a crise financeira na Ásia em 1997 e as falências russa e argentina em 1998 e 2001, respetivamente. Este processo culminou em 2008 com a crise do *subprime* nos Estados Unidos, em que se permitiu uma entrada excessiva de capital global num mercado hipotecário mal regulamentado, devastando a economia real quando esse capital voltou a sair.

O neoliberalismo tinha consequências problemáticas no apoio ao livre comércio. A doutrina básica está correta: os países que retiram as barreiras comerciais entre si, verão os mercados e a eficiência aumentarem, levando ao crescimento do rendimento agregado para todas as partes implicadas. A ascensão da Ásia Oriental no final do século xx e a queda acentuada da pobreza global verificadas nesse período não teriam sido possíveis sem a expansão do comércio.

Esses mesmos teóricos do comércio, contudo, também explicaram, *sotto voce*, que nem todos os indivíduos em todos os países iriam beneficiar do comércio livre. Os trabalhadores pouco especializados nos países ricos, em particular, provavelmente perderiam empregos e oportunidades para outros trabalhadores com as mesmas qualificações nos países pobres à

medida que as empresas multinacionais deslocalizassem as suas instalações além-fronteiras. A resposta típica então dada a este problema era que os trabalhadores que estavam a perder o emprego seriam compensados através da requalificação e de outras formas de apoio social. A administração Clinton convenceu a oposição sindical a permitir o Acordo de Livre Comércio Norte-Americano, prometendo-lhes este tipo de programas. Mas poucos foram os defensores neoliberais do livre comércio que gastaram o mesmo tempo, esforço e recursos nestes programas aplicados a facilitar o comércio. Muitos neoliberais apoiaram a imigração livre, uma vez mais com o pressuposto de que permitir a deslocação da mão-de-obra aos pontos de maior procura, levaria a melhores índices de eficiência. Uma vez mais, tinham razão em pensar que a mobilidade laboral melhoraria o bem-estar agregado, mas prestaram menos atenção às suas consequências distributivas e aos efeitos sociais que iria gerar.

Todos estes casos evidenciavam um problema político: poucos eleitores pensam em termos de riqueza agregada. Não costumam pensar «Bom, posso ter perdido o emprego, mas pelo menos alguém na China ou no Vietname, ou algum emigrante no meu país está proporcionalmente melhor.» Nem se sentem melhor pelo facto de os donos das empresas que os acabaram de despedir tenham visto aumentar os seus rendimentos, o preço das suas ações e o valor dos prémios, ou ainda que poderão usar o seu subsídio de desemprego para ir ao hipermercado local comprar bens mais baratos fabricados na China.

Os neoliberais não se limitaram a criticar a intervenção do Estado; também criticaram as políticas sociais que foram concebidas para mitigar os efeitos e desigualdades geradas pelas economias de mercado. Uma vez mais, partiram de uma premissa correta: os programas de governo que procuram ajudar as pessoas em períodos de crise criam com frequência perigos morais. Isto é, encorajam a reprodução dos comportamentos que procuravam mitigar. Se o Estado garantir subsídios de desemprego generosos, os trabalhadores poderão sentir-se tentados a rejeitar trabalhos que de outro modo aceitariam. O programa americano de Apoio às Famílias com Filhos Dependentes (AFDC) criado na era da depressão, pagava subsídios a mulheres que estivessem a criar os filhos sozinhas. Inicialmente destinava-se a ajudar mulheres cujos maridos morreram ou

ficaram incapacitados, mas chegados à década de 1980, passou a ser visto como um incentivo às mulheres pobres para não se casarem com os seus parceiros ou a terem filhos fora do casamento para poderem beneficiar dos apoios. No domínio laboral havia um outro conjunto de incentivos distorcidos: a administração de programas sociais tinha levado à criação de máquinas burocráticas gigantescas em muitos países, e essas burocracias desenvolveram o interesse de se protegerem a si mesmas independentemente do seu desempenho. Em muitos países, os sindicatos do setor público tornaram-se cada vez mais poderosos, mesmo enquanto os seus congéneres do setor privado perdiam terreno.

Isto levou a um período prolongado em que os reformadores neoliberais procuraram cortar nos setores do Estado acabando ou reduzindo os programas sociais, despedindo funcionários ou procurando transferir os programas para operadores do setor privado ou social. Nos Estados Unidos, este esforço culminou na Lei de Responsabilidade Pessoal e Reconciliação Laboral¹⁷ de 1996, que acabava por completo com a AFDC e transferia o seu financiamento para fundos estatais. O próprio título aponta para premissas neoliberais subjacentes à legislação. Instituições internacionais como o Banco Mundial e o FMI encorajaram cortes semelhantes nos países em desenvolvimento, ao abrigo daquilo a que se chamou o «Consenso de Washington», e nalguns casos impuseram medidas draconianas de austeridade nos estados clientes.

A ideia de «responsabilidade pessoal» é um conceito liberal construído em torno de uma visão legítima, mas que tem sido levada ao extremo pelos neoliberais. O perigo moral corresponde a uma realidade: se o Estado paga às pessoas para não trabalharem, trabalharão menos; se assegura as pessoas contra demasiados riscos (como a construção de casas em várzeas ou em zonas florestais com elevado risco de incêndio), então correrão riscos imprudentes. Subjacente a muitas das apreensões liberais sobre a intervenção estatal excessiva, encontrava-se a preocupação de que a excessiva dependência do Estado enfraqueceria a capacidade das pessoas cuidarem de si mesmas.

Mas os neoliberais e alguns liberais antiquados levaram esta ideia a extremos desastrosos. Um dos casos históricos mais vergonhosos foi a decisão britânica de continuar a exportação de cereais durante a fome na Irlanda no final da década de 1840, em vez de desviar a produção para

alimentar a população irlandesa. Um terço da população irlandesa morreu em consequência dessa decisão. A reação de Charles Trevelyan, subsecretário do tesouro britânico, foi um caso de convicção tresloucada na responsabilidade pessoal: escreveu que Deus tinha enviado a fome «para ensinar aos irlandeses uma lição, que a calamidade não deve ser demasiado mitigada. [...] O verdadeiro mal que temos de enfrentar não é o mal físico da fome, mas o mal moral do caráter egoísta, perverso e turbulento das pessoas».¹⁸

O liberalismo bem interpretado é compatível com um amplo leque de proteções sociais oferecidas pelo Estado. Os indivíduos devem, evidentemente, assumir responsabilidade pessoal pelas suas vidas e pela sua felicidade, mas existem muitas circunstâncias em que se deparam com ameaças que estão muito para além do seu controlo. Quando alguém perde o emprego devido a uma pandemia descontrolada, a assistência temporária do governo não estará a promover a dependência, da mesma forma que o acesso universal aos cuidados de saúde não irá tornar as pessoas preguiçosas ou descuidadas. Muitas pessoas não conseguem poupar o suficiente para as suas reformas, ou não conseguem antecipar acontecimentos inesperados que os impeçam de trabalhar. Obrigar as pessoas a poupar ao longo das suas carreiras profissionais não é uma violação das suas liberdades fundamentais, mas sim um reforço da sua liberdade a longo prazo.

O liberalismo deveria ter como um dos seus princípios básicos a expectativa de que as pessoas sejam responsáveis pela sua própria felicidade e resultados na vida, mas que o Estado tem plena legitimidade para intervir em seu auxílio quando se encontram em circunstâncias adversas que fogem do seu controlo. O grau dessa ajuda depende dos recursos e dos outros compromissos do Estado. Os países da Escandinávia, com Estados sociais abrangentes, permanecem sociedades tão liberais quanto os Estados Unidos ou o Japão, com setores estatais relativamente mais reduzidos.

Muita da hostilidade neoliberal ao governo é simplesmente irracional. Os Estados são necessários para providenciar os bens públicos que os mercados por si só não asseguram, desde a previsão meteorológica, à saúde pública, ao sistema judicial, à segurança alimentar e do medicamento, às forças de segurança e defesa nacional. O tamanho do

Estado é muito menos importante do que a sua qualidade. Na Escandinávia, as pessoas muitas vezes pagam mais de metade dos seus rendimentos anuais em impostos, mas em compensação recebem educação de qualidade até ao fim do ensino universitário, bons cuidados de saúde, reformas e outros benefícios que os americanos têm de pagar do seu próprio bolso. Em contraste, muitos países pobres ficam presos num ciclo em que o Estado incompetente não consegue prestar serviços, enfraquecendo a capacidade do governo para cobrar impostos e munir-se dos recursos necessários. Os governos podem tornar-se inchados, lentos e burocráticos, ao mesmo tempo que se tornam excessivamente fracos e incapazes de prestar serviços necessários. Os Estados liberais exigem governos suficientemente fortes para aplicar regras e suportar a estrutura institucional que garanta às pessoas a possibilidade de prosperar.

O resultado de uma geração de políticas neoliberais foi o mundo que emergiu na década de 2010, em que os rendimentos agregados eram mais altos do que nunca, mas a desigualdade dentro dos países também tinha aumentado enormemente.¹⁹ Muitos países pelo mundo fora assistiram ao surgimento de pequenas classes de oligarcas, multibilionários que conseguiam converter os seus recursos económicos em poder político através de lobistas e da compra de meios de comunicação. A globalização facilitou a movimentação do seu dinheiro para jurisdições de baixa tributação, esvaziando os Estados de receitas e dificultando muito a regulação. As populações de origem estrangeira começaram a aumentar em muitos países ocidentais, empurradas por crises como a Guerra Civil na Síria, responsável pela migração de mais de um milhão de refugiados para a Europa em 2014. Tudo isto abriu caminho à reação populista que se tornou muito evidente em 2016, na votação do Brexit na Grã-Bretanha e na eleição de Trump nos Estados Unidos.

¹⁵ Para uma visão panorâmica deste período, ver Binyamin Appelbaum, *The Economists' Hour: False Prophets, Free Markets, and the Fracture of Society* (Boston: Little, Brown, 2019).

¹⁶ O autor usa a citação de Shakespeare «to be hoist with his own petard» (*Hamlet*, Ato 4, cena 4), que literalmente significa, ser «projetado pela sua própria bomba». Optou-se aqui por substituir a citação por uma expressão mais comum entre nós com o mesmo sentido. (*N. do T.*)

¹⁷ No original «Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act». (*N. do T.*)

18 Citado em Niall Ferguson, *Doom: The Politics of Catastrophe* (Nova Iorque: Penguin Press, 2021), p. 181.

19 Ver Branko Milanovic, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization* (Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2016).

3

O Indivíduo Egoísta

Os problemas das políticas neoliberais não se limitaram aos seus efeitos económicos e políticos imediatos; havia um problema mais profundo com a própria teoria económica subjacente. Isto não torna a teoria inválida, mas deve servir para nos lembrar de que, como todas as teorias, simplifica excessivamente a nossa compreensão do comportamento humano. Isto significa que temos de ter cuidado com as conclusões práticas que daí retiramos, dado que a realidade será sempre mais complexa do que aquilo que a teoria sugere.

Tome-se como exemplo os direitos de propriedade, que têm sido uma pedra angular da doutrina liberal desde o seu início. O interesse recente dos economistas pelos direitos de propriedade foi reavivado no início da década de 1980 no seguimento do trabalho de autores como o historiador economista Douglass North, que transformou a teoria do desenvolvimento ao introduzir o fator institucional – ou seja, o conjunto de regras constantes que coordenam a atividade social – como uma variável determinante para explicar o crescimento económico (por difícil que seja acreditar, antes de North a maioria das teorias ortodoxas sobre o crescimento económico não levava em linha de conta fatores como a política, a cultura ou quaisquer outros fatores não económicos.) Quando North falou das instituições, estava sobretudo a pensar nos direitos de propriedade em relação à execução de contratos, levando toda uma geração subsequente de economistas do desenvolvimento a considerar estas instituições como o cálice sagrado do crescimento.²⁰

Como é evidente, a ênfase nos direitos de propriedade continha na sua base uma verdade importante: países como a antiga União Soviética, Cuba ou a Venezuela, que enveredaram pela nacionalização generalizada da propriedade privada, defrontaram-se com enormes problemas de inovação

e crescimento. Ninguém investe dinheiro a sério num negócio se pensar que poderá ser caprichosamente confiscado pelo governo. Mas o foco exclusivo nos direitos de propriedade também não é a fórmula mágica para o desenvolvimento, nem sequer um caminho para uma sociedade justa. Como tem mostrado Deidre McCloskey, North nunca demonstrou empiricamente que a robustez dos direitos de propriedade foi a chave para o crescimento económico explosivo na Europa a partir do século XVII, por oposição a outros fatores como a mudança para valores sociais burgueses que ocorreu nesse mesmo período, ou o desenvolvimento do método científico.²¹

Além disso, a defesa vigorosa de um qualquer conjunto de direitos de propriedade existentes só se justifica se a distribuição de propriedade já existente é justa para começar. Muitos economistas tomam como ponto de partida implícito a premissa de John Locke segundo a qual a propriedade privada surge quando os seres humanos se estabelecem numa *terra nullius* desabitada e acrescentam o seu trabalho às «coisas sem valor da natureza» para criarem propriedade com utilidade para os seres humanos. Mas o que é que acontece se essa propriedade foi inicialmente obtida pela violência ou pelo roubo? As sociedades agrárias eram baseadas em grandes propriedades detidas por aristocratas cujos antepassados eram guerreiros que tinham simplesmente conquistado aqueles territórios. A sua terra era trabalhada por camponeses que, em anos de más colheitas ou quando adoeciam, ficavam endividados e, se não conseguissem pagar, viam os seus bens confiscados de acordo com regras estabelecidas pelo senhor local. Esta forma de propriedade tem sido um enorme obstáculo tanto para o crescimento económico como para a democracia atual em países como o Paquistão ou as Filipinas. Em contraste, no final da década de 1940, o Japão, a Coreia do Sul e Taiwan levaram a cabo profundas reformas agrárias sob tutela americana, dividindo as grandes parcelas territoriais. O posterior êxito económico, para não falar da capacidade de transformação em democracias liberais estáveis, tem sido consensualmente atribuído a essa redistribuição da propriedade.

A história de Locke sobre as origens da propriedade privada também é questionável em relação aos Estados Unidos ou outros lugares outrora designados como terras de «colonização recente» como o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia, a Argentina ou o Chile. A colonização destas

regiões era recente, evidentemente apenas para os europeus, sendo habitada por uma grande variedade de povos indígenas cujos antepassados provavelmente tinham migrado para aquelas paragens doze mil anos antes. Esses povos foram mortos, escravizados, expulsos das suas terras e enganados, ou então morreram de doenças europeias. Genericamente, estes grupos indígenas não possuíam nada semelhante aos direitos de propriedade do tipo europeu, com todo o aparelho de levantamento cadastral, registos de terras e sistemas judiciais. Ao invés, enquanto povos pastoris e de caçadores-recolectores, usufruíam daquilo que hoje seria descrito como direitos de forragem, uso e acesso.

Não há dúvida de que os direitos de propriedade de tipo europeu tornaram as terras mais produtivas, e este maior nível de produtividade pode ter melhorado os padrões de vida de todos, incluindo aqueles cujas terras foram apropriadas. Mas os fins não justificam necessariamente os meios. Os povos indígenas perderam muito mais do que terras; perderam todo um modo de vida quando as suas terras foram convertidas em propriedades privadas modernas.

Um outro ramo da teoria económica neoliberal, que é intrinsecamente questionável e que tem tido algumas consequências políticas muito problemáticas, está relacionado com a entronização do bem-estar do consumidor como a medida última do bem-estar económico e as implicações desta opção no domínio das leis da concorrência e do comércio. Esta mudança esteve intimamente associada à Escola de Chicago e a figuras como Aaron Director, George Steiner e, especialmente, ao jurista Robert Bork.

Desde a aprovação da Lei Sherman em 1890 que os decisores políticos americanos mostravam uma preocupação com o impacto das grandes corporações (ou «monopólios») sobre a democracia americana. Ao longo do século seguinte, o Departamento de Justiça dos Estados Unidos e a Comissão Federal do Comércio iniciaram processos contra grandes corporações que usavam o seu poder de mercado para eliminar a concorrência. Surgiu, além disso, uma escola associada ao juiz Louis Brandeis, que acreditava que a Lei Sherman também fora concebida para servir objetivos políticos como a proteção dos pequenos consumidores.

Robert Bork, um académico jurídico que mais tarde seria procurador-geral dos Estados Unidos, defendia que a lei da concorrência devia ter um,

e apenas um, objetivo, que era o de promover o bem-estar do consumidor, entendido tanto em termos dos preços como da qualidade.²² Bork argumentou que as grandes corporações conseguiam com frequência levar a sua avante porque eram mais eficientes do que as mais pequenas, e que o governo não deveria ser um obstáculo ao seu crescimento. Ele e os seus colegas de Chicago conseguiram convencer duas gerações de economistas e juristas a adotar o padrão de bem-estar do consumidor como a medida única dos resultados económicos em casos de monopólio, o que levou a uma atitude governamental muito mais relaxada em relação às grandes corporações e fusões.

Bork tinha razão ao dizer que o padrão de bem-estar do consumidor proporciona ao sistema legal um método útil para resolver um certo tipo de disputas económicas. Se a Walmart ou a Amazon, por exemplo, entram no mercado e ameaçam a sobrevivência de um grande número de pequenos negócios familiares, como é que avaliamos as reivindicações de proteção contra a concorrência? O padrão de bem-estar do consumidor ditaria que teriam de dar lugar aos grandes retalhistas porque estes estavam a vender os mesmos bens a preços muito mais baixos. Os economistas modernos aconselhariam essas pequenas empresas a fecharem as suas lojas e a reinvestirem o seu tempo e capital numa outra atividade mais produtiva. Os brandeisianos não tinham nenhuma regra clara sobre como alocar o excedente de consumidores, entre consumidores e retalhistas que estavam encurralados num jogo de soma zero.

E contudo, muitas sociedades podem proteger, e de facto protegem, os pequenos produtores à custa da eficiência económica, porque acreditam que existem outros bens sociais para além do bem-estar do consumidor. Foi o que se fez em França e no Japão, por exemplo, onde se procurou bloquear a entrada de grandes corporações americanas nos seus mercados. Será que a França estaria melhor se os seus milhares de cafés fossem levados à falência pela Starbucks, ainda que esta oferecesse café melhor e mais barato? Será que a qualidade de vida no Japão melhoraria se os pequenos quiosques de *sushi* e restaurantes de *tempura* fossem substituídos por grandes cadeias de restaurantes ao estilo americano? Já agora, será que os Estados Unidos ficam a ganhar quando veem as suas lojas na baixa das cidades serem forçadas a fechar, primeiro devido às grandes superfícies como a Walmart e depois por retalhistas *online* como a

Amazon? Talvez tudo isto fosse tecnologicamente inevitável, mas somos levados a perguntar-nos se o compromisso entre o bem-estar económico e os bens intangíveis como a vida dos bairros e modos de vida locais deveria ser objeto de escolha democrática. Pode não existir nenhuma teoria económica que nos diga como é que esta escolha pode ser feita, mas pode ser decidida através de contestação política democrática.

Também é problemático o bem-estar do consumidor enquanto padrão de bem-estar económico, porque não consegue medir os aspetos intangíveis do bem-estar. As grandes plataformas de Internet atuais podem oferecer serviços gratuitos aos consumidores, mas também acedem a dados privados sem que os consumidores se apercebam e com os quais podem não estar de acordo.

Há uma questão filosófica mais profunda que subjaz a esta questão política e que é a de saber se os seres humanos são apenas animais consumistas, cujo bem-estar se mede pela quantidade do que consomem, ou se são animais produtores cuja felicidade depende da sua capacidade de moldar a natureza e exercer as suas faculdades criativas. O neoliberalismo contemporâneo tem optado claramente pela primeira hipótese, mas existem outras tradições que defendem que os humanos são simultaneamente animais consumidores e produtores, e que a felicidade humana se encontra algures no equilíbrio entre essas duas características. O filósofo Hegel argumentava que a autonomia humana assentava no trabalho e na capacidade de transformar um determinado contexto natural; que era isso que no mundo moderno conferia dignidade ao escravo e o tornava num igual ao seu amo. Karl Marx, herdeiro desta ideia de Hegel, disse que os seres humanos eram tanto consumidores como produtores.

As sociedades comunistas tendiam a valorizar a produção sobre o consumo, com maus resultados: tinham os seus «heróis do trabalho», mas faltava-lhes comida nas prateleiras das lojas. A ascensão do neoliberalismo fez oscilar o pêndulo para o extremo oposto. Aos trabalhadores americanos que tinham perdido os seus empregos para a mão-de-obra mais barata no estrangeiro, foi-lhes dito que mesmo assim podiam comprar produtos mais baratos importados da China. Poucas pessoas hoje desejariam regressar ao modelo comunista de valorização da produção sobre o consumo. Mas será que as pessoas estariam dispostas a sacrificar um pouco de bem-estar do consumidor para manter a dignidade

do trabalho e os meios de subsistência doméstica? Esta é uma escolha que não tem sido dada aos eleitores sob a hegemonia das ideias neoliberais.²³

Pode acontecer que esta escolha não implique o sacrifício que se pensa. O economista Thomas Philippon tem argumentado que os preços ao consumo na América são agora substancialmente mais altos do que os europeus quando comparados com o que eram há duas décadas, precisamente porque os Estados Unidos não conseguiram implementar as suas leis da concorrência e permitiram que as grandes corporações estrangulassem a concorrência.²⁴ A concentração industrial tem outros efeitos negativos: as grandes corporações têm bolsos fundos e conseguem financiar legiões de lobistas para assegurar as suas vantagens instaladas. Isto torna-se um problema agudo para a democracia, quando o principal negócio dessas corporações é a informação e os meios de comunicação que moldam o discurso político, sendo esta uma das razões pelas quais as grandes plataformas de Internet – Twitter, Facebook e Google – têm sido alvo de especial escrutínio.²⁵

No século xx houve outra corrente de pensamento neoliberal enraizada que propunha um modelo de ação coletiva alternativo à ciência económica neoclássica dominante, e que consistia na teoria da ordem espontânea, promovida pela escola austríaca de Ludwig von Mises e Friedrich Hayek. Hayek, em particular, observou que a ordem que se verifica no mundo natural não é o produto de um arquiteto divino que ensinou os pássaros a cantar ou as abelhas a fazer o mel, mas antes emergiu num processo aleatório evolutivo de interação entre átomos e moléculas que se foram organizando numa cadeia de seres cada vez mais complexos, das células aos organismos multicelulares, às plantas e aos animais que povoam o mundo. Hayek argumentava que a ordem social humana foi originada de forma semelhante: seguindo o processo de interação entre agentes humanos individuais; os grupos sociais que eram mais eficazes eram replicados, não geneticamente mas culturalmente, enquanto os que não resultavam acabavam por desaparecer. O grande exemplo desta teoria era a evolução dos mercados, em que compradores e vendedores individuais interagiam num processo não planeado, gerando preços que refletiam a sua escassez relativa, alocando os bens de forma mais eficiente do que alguma vez conseguiria um planeamento central. Hayek defendia ainda a superioridade da lei comum britânica sobre a lei civil continental, no

sentido em que decorria de decisões tomadas por um sem-número de juizes descentralizados segundo o princípio do *Stare decisis* (precedente), em vez de assentar num modelo centralizado definido pelos ditames de especialistas jurídicos.²⁶

Hayek tinha razão sobre a superioridade na eficiência de alocação dos mercados. Em termos gerais, saiu vencedor do célebre debate na década de 1940 com outro grande economista da época, Joseph Schumpeter, sobre qual seria o melhor sistema económico – os mercados ou o planeamento centralizado. As suas ideias passaram a ser adotadas por outros. Quando a Internet se generalizou na década de 1990, muitos tecno-libertários enamoraram-se pela ideia da ordem espontânea e viram a emergência do mundo digital como uma das suas maravilhosas produções. A teoria da complexidade, elaborada em sítios como o Santa Fe Institute, procurou formalizar a ideia da auto-organização e lançou algumas ideias clarificadoras sobre o modo como, frequentemente, a ordem surge mediante um processo descentralizado, desde o modo como os pássaros formam os seus bandos à forma como as comunidades indígenas partilham os recursos naturais sem ajuda de governos.²⁷

Mas esta teoria pode ser levada a extremos. Tanto Hayek como os tecno-libertários eram hostis ao Estado, que consideravam ser um obstáculo à auto-organização humana. Mas esta hostilidade era motivada mais por questões de ideologia do que de observação empírica. Como a maioria dos economistas concederá, existem muitos tipos de bens públicos que os mercados nunca serão capazes de fornecer; mesmo considerando que um planeamento central rígido é contraproducente, os Estados muitas vezes desempenharam funções de coordenação e assistência que, por exemplo, ajudaram a promover o crescimento económico em países como o Japão ou a Coreia do Sul durante os seus períodos de grande crescimento. A própria Internet não foi o produto de uma ordem espontânea; as tecnologias que lhe deram origem foram criadas com o investimento do governo dos Estados Unidos, muitas vezes através do Departamento de Defesa, em coisas como semicondutores, circuitos integrados e o estabelecimento dos protocolos de comunicação TCP/IP. Uma vez privatizada pelo governo dos Estados Unidos, a Internet não permaneceu uma rede descentralizada, sendo rapidamente dominada por

dois ou três gigantes, cujo poder podia ser rivalizado apenas pelos governos – se é que é possível fazer-lhes frente.

Assim, as ideias sobre centralidade e direitos de propriedade, bem-estar do consumidor e ordem espontânea são muito mais ambíguas nas suas consequências económicas, políticas e morais, do que as doutrinas neoliberais deixam entender. Mas encontramos problemas ainda mais profundos na ciência económica moderna que não surgiram com a Escola de Chicago; problemas que remontam ao modelo fundamental subjacente a toda a ciência económica neoclássica moderna.

A ciência económica moderna é construída em torno da premissa de que os seres humanos são «maximizadores racionais da utilidade», querendo dizer que aplicam as suas faculdades cognitivas para maximizar o seu próprio interesse individual. Não há dúvida de que os seres humanos são tipicamente gananciosos, egoístas e espertos e, portanto, respondem aos incentivos materiais tal como os economistas sugerem. Sem incentivos individuais, as economias comunistas de planeamento centralizado foram um desastre. Quando a China permitiu que os camponeses que, em vez de trabalharem em explorações coletivas, guardassem os proveitos dos seus terrenos familiares ao abrigo do sistema de responsabilidade familiar, a produção de trigo aumentou de 55 para 87 milhões de toneladas em quatro anos.²⁸

Alguns elementos-chave deste modelo, contudo, são profundamente distorcidos e contradizem toda a nossa experiência quotidiana. Noutro capítulo discutiremos se os seres humanos são realmente racionais e a questão da maximização, que tem sido questionada por certos críticos, de Herbert Simon aos economistas comportamentais contemporâneos. Mas, por enquanto, quero centrar-me num outro aspeto do modelo, relacionado com a premissa de que os seres humanos agem primeiro, e acima de tudo, como indivíduos.

Os economistas baseiam toda uma teoria de comportamento social nesta premissa individualista. A teoria económica da ação coletiva defende que os indivíduos se agregam em grupos sobretudo como um meio de maximizar os seus próprios interesses individuais e não por qualquer motivo de sociabilidade natural. Mais uma vez, esta premissa levanta ideias importantes. Antes da publicação em 1965 da obra de Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, muitos observadores assumiam que

a colaboração era inerente aos seres humanos.²⁹ Olson salientou que as pessoas são incentivadas a juntarem-se em grupos para partilharem os benefícios que estes oferecem, como a defesa nacional ou a estabilidade da moeda. Mas também têm incentivos para abusarem desses benefícios, especialmente quando o tamanho do grupo aumenta e se torna difícil monitorizar o comportamento dos seus membros. Isto explica comportamentos como a fuga ao trabalho ou a fuga fiscal.

Desde a publicação da obra de Olson, assistiu-se a uma enorme quantidade de produção no âmbito da teoria dos jogos, dedicada a perceber em que condições é que os indivíduos concordariam em cooperar em grupos, com resultados que nalguns casos têm conduzido a conclusões realmente úteis. Existe uma grande corrente da teoria económica – sob a designação «teoria do principal-agente» – que recorre a estas premissas individualistas para explicar o comportamento das pessoas em grandes organizações hierárquicas. A teoria é especialmente aplicável a comportamentos estritamente económicos, tais como no caso de empresas que têm de decidir quando colaborar para a fixação de preços, ou como é que os corretores de obrigações reagirão a variações nos perfis de risco. Mas, em última instância, a teoria é radicalmente desadequada para compreender o comportamento humano no seu todo.

Embora os seres humanos frequentemente ajam de acordo com o seu egoísmo individual, também são seres intensamente sociais, que não conseguem ser felizes individualmente sem o apoio e o reconhecimento recebido dos seus pares. Neste aspeto são motivados não tanto pela sua racionalidade e desejos materiais, mas pelas suas emoções. Sentimentos como o orgulho, a raiva, a culpa e a vergonha estão todos implicados nas normas sociais partilhadas. Enquanto o conteúdo específico dessas normas é determinado culturalmente, a propensão humana para obedecer a normas está geneticamente instalada em todos nós, menos nos sociopatas mais empedernidos. Isto é algo facilmente observável no comportamento das crianças no parque infantil, a quem os pais não precisam de ensinar o que é sentir humilhação ou vergonha quando se violam as normas informais do seu grupo de recreio. Podemos constatar o lado pró-social da vida humana na intensa agonia e depressão sentida por pessoas isoladas, algo que se tem tornado muito patente para todos com a recente pandemia Covid, forçando-nos ao distanciamento dos nossos amigos e colegas.

A «função utilitária» humana inclui, portanto, muito mais do que as nossas preferências materiais. Os seres humanos também almejam respeito, o reconhecimento intersubjetivo que os outros nos conferem sobre o nosso valor e dignidade. Há um conhecido jogo na economia experimental – o «jogo do ultimato» – em que dois jogadores partilham um pote de dinheiro. O primeiro jogador pode dividir o pote como desejar; o segundo jogador pode escolher entre aceitar a percentagem que o outro tenha escolhido ou recusar o pote por completo. Ao fazer o jogo várias vezes, verifica-se que, se o pote é dividido em partes mais ou menos iguais, o segundo jogador aceita quase sempre a divisão, mas se a quantidade que sobra descer abaixo de uma determinada percentagem, o segundo jogador por norma desiste do dinheiro, dada a desigualdade da divisão. Esta seria uma decisão irracional se os jogadores estivessem preocupados apenas em maximizar o seu interesse individual, mas faz sentido se presumirmos que têm sentimentos de orgulho ou de respeito próprio.

Além disso, os seres humanos exigem respeito não apenas para si mesmos, mas também para elementos exteriores como as crenças religiosas, as regras sociais e as tradições, mesmo quando essa exigência os conduz a comportamentos penalizadores a nível individual. Isto significa que os seres humanos não conseguem «maximizar» nos moldes sugeridos pelo modelo económico básico, que assume que as pessoas têm preferências estáveis. As pessoas têm de negociar desejos incompatíveis de formas que são difíceis de prever antecipadamente. Esta é a essência da autonomia humana: as pessoas estão constantemente a fazer escolhas entre os seus próprios interesses materiais e bens intangíveis como o respeito, o orgulho, os princípios e a solidariedade, numa gestão que não pode ser compreendida pelo modelo básico de maximização da utilidade. Isto é especialmente verdade nas organizações, onde o comportamento por norma se conforma a expectativas ditadas pelos pares, mais do que por qualquer simples cálculo de interesse individual. Se os seres humanos fossem meras máquinas de maximização, nunca serviriam em combate ou perderiam sequer tempo a votar.

A premissa individualista em que se baseia a teoria liberal não está propriamente errada, mas antes incompleta. Se adotarmos a perspetiva longa da história, vemos que o individualismo é algo que evoluiu ao longo

dos séculos e tem-se tornado central no autoconhecimento moderno.³⁰ Em fases anteriores do desenvolvimento social humano – quando as formas dominantes de organização eram os bandos, as sociedades segmentares ou as tribos – a maioria dos seres humanos estava firmemente amarrada em grupos sociais e tinha poucas oportunidades para expressar preferências individuais. Esta falta de autonomia aplicava-se não só às escolhas económicas, mas a decisões sobre onde viver, com quem casar, que profissão exercer ou que credo religioso professar. O processo de modernização que tem vindo a ocorrer ao longo do último milénio tem libertado lentamente as pessoas desses constrangimentos sociais.

O individualismo dentro da família era o pai de todos os individualismos. Nas sociedades tradicionais, o parentesco é o princípio estruturador dominante da ordem social. Não eram os governos, mas a família quem definia as regras limitadoras da escolha individual. Como expliquei em *As Origens da Ordem Política*, os grupos de parentesco alargado começaram a perder o seu poder na Europa onde, no início da Idade Média, a Igreja Católica alterou as regras de sucessão para enfraquecer a capacidade dos grupos familiares e para controlar a sucessão da propriedade.³¹ Os povos germânicos que derrubaram o Império Romano estavam organizados inicialmente em tribos patrilineares, mas a sua conversão ao cristianismo dissolveu rapidamente estes laços tribais, substituindo-os por relações de cariz mais contratual e individualista de dominação e subordinação; aquilo a que chamamos de feudalismo. A lei europeia começou a proteger formalmente o direito dos indivíduos – por oposição aos grupos de parentesco – para comprar, vender e herdar propriedade, estendendo esses direitos às mulheres assim como aos homens. Esta tendência foi especialmente pronunciada em Inglaterra, que surpreendentemente se tornou a nação de origem do individualismo moderno.

Portanto, não é por acaso que a Inglaterra tenha sido igualmente o berço do capitalismo moderno. Os mercados modernos dependem da impessoalidade das transações: se formos forçados a comprar e a vender preferencialmente com base em relações de parentesco, a escala e eficiência económica que é possível atingir serão limitadas. As instituições do direito de propriedade e de execução contratual por entidades terceiras, como os tribunais e arbitragens, foram concebidas para alargar o alcance

dos mercados e permitir a interação entre estranhos. O crescimento económico promovido pelo individualismo económico foi, portanto, um dos grandes motores da sua disseminação pelo mundo inteiro.

É absurdo pensar-se que, chegados a este ponto da história, seja possível reverter de algum modo o curso e fazer recuar o individualismo moderno, o que significaria desfazer os últimos mil anos da história humana. O individualismo liberal não exclui a sociabilidade humana; significa apenas que a maioria dos compromissos sociais numa sociedade liberal deverão idealmente ser voluntários. Podemos associar-nos a outras pessoas, mas os grupos a que pertencemos são, tanto quanto possível, uma questão de escolha pessoal. É isto que permite a criação da sociedade civil que temos à nossa volta. A promessa fulcral do liberalismo, de proteger a escolha individual, continua a ser intensamente desejada pelos povos modernos, não apenas no Ocidente onde o liberalismo e o individualismo nasceram, mas em todo o planeta e por todas as sociedades que estão hoje em processo de modernização. Mas porque os seres humanos também são inerentemente criaturas sociais, a expansão deste individualismo foi sempre acolhida com ambivalência. Embora os indivíduos se tenham sempre ressentido dos constrangimentos que lhes são impostos pela «sociedade», ao mesmo tempo almejam estabelecer laços comunitários e de solidariedade social, sentindo-se sozinhos e alienados no seu individualismo.

O problema do neoliberalismo económico não foi, então, o ter partido de falsas premissas. As suas premissas eram muitas vezes acertadas, mas estavam incompletas e condicionadas historicamente. O defeito da doutrina era o de levar essas premissas ao extremo de santificar os direitos de propriedade e bem-estar do consumidor enquanto diabolizava todos os aspetos da atuação do Estado e da solidariedade social.

²⁰ Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1990).

²¹ Ver Deirdre N. McCloskey, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010), capítulos 33-36; ver também McCloskey, *Beyond Positivism, Behaviorism, and Neo-Institutionalism in Economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press: 2021, forthcoming), capítulo 8.

22 Robert H. Bork e Philip Verveer, *The Antitrust Paradox: A Policy at War with Itself* (Nova Iorque: Free Press, 1993); e «Legislative Intent and the Policy of the Sherman Act», *Journal of Law and Economics*, 9 (1966): 7-48.

23 Ver Oren Cass, *The Once and Future Worker: A Vision for the Renewal of Work in America* (Nova Iorque: Encounter Books, 2018).

24 Thomas Philippon, *The Great Reversal: How America Gave Up on Free Markets* (Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2019).

25 Francis Fukuyama, «Making the Internet Safe for Democracy», *Journal of Democracy* 32 (2021): 37-44.

26 Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976).

27 Ver Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

28 Xiao-qiang Jiao, Nyamdavaa Mongol, e Fu-suo Zhang, «The Transformation of Agriculture in China: Looking Back and Looking Forward», *Journal of Integrative Agriculture* 17 (2018): 755-64, p. 757; Food and Agricultural Organization of the United Nations, www.fao.org/home/en

29 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).

30 Ver Siedentop (2014).

31 Fukuyama, *As Origens da Ordem Política*, 2012, capítulo 16.

O Eu Soberano

A autonomia individual foi levada ao extremo pelos liberais de direita, preocupados sobretudo com a liberdade económica. Mas também foi levado a extremos por liberais de esquerda, que valorizavam um tipo diferente de autonomia, centrada na autorrealização individual. Enquanto o neoliberalismo ameaçava a democracia liberal ao criar uma desigualdade excessiva e instabilidade financeira, o liberalismo de esquerda evoluiu para a política identitária moderna, cujas diferentes versões começaram então a desvirtuar as premissas do próprio liberalismo. O conceito de autonomia foi absolutizado ao ponto de ameaçar a coesão social, e em seu nome os ativistas progressistas começaram a convocar a pressão social e o poder do Estado para silenciar as vozes críticas à sua agenda.

A expansão da esfera de autonomia individual ocorreu em dois domínios. Primeiro, no domínio filosófico, em que o significado de autonomia pessoal foi consistentemente alargado, da escolha enquadrada numa moldura moral dominante para a liberdade de escolher a própria moldura. Em segundo lugar, no domínio político, em que a autonomia passou a incidir não sobre o indivíduo, mas sobre o grupo em que o indivíduo está inserido. O primeiro destes desenvolvimentos absolutizou a autonomia sobre todos os demais bens humanos, enquanto o segundo acabou por abalar algumas das premissas subjacentes ao próprio liberalismo, como a ênfase dada à primazia do universalismo humano ou a sua exigência de tolerância.

A autonomia, ou escolha, há muito que é entendida pelo pensamento ocidental como aquilo que faz dos seres humanos, homens, assim sendo a base da dignidade humana. É uma noção que remonta à história de Adão e de Eva no livro do Génesis: Adão e Eva desobedecem ao mandamento de

Deus e comem da Árvore da Ciência do Bem e do Mal, vendo-se assim expulsos do Jardim do Éden. Fazem a escolha errada e este pecado original lança sobre a humanidade o fardo do sofrimento, do esforço e do trabalho. Mas também lhes confere a capacidade de escolha moral, que não possuíam no seu estado original de inocência. Esta capacidade de escolha dota os seres humanos de um estatuto moral intermédio. Estão num plano superior ao do resto da criação natural porque, ao contrário dos outros animais e plantas, são capazes de fazer escolhas em vez de serem meramente motivados pela sua natureza; mas estão abaixo de Deus porque as suas escolhas podem ser erradas. Poderíamos acrescentar que, na história bíblica, a capacidade de escolha não é extensível à determinação da própria lei moral, apenas à sua obediência; apenas Deus tem essa capacidade de determinar a natureza do bem e do mal.

A história do Génesis oferece uma visão aprofundada sobre a natureza humana. Fala-nos da transição entre a inocência e o conhecimento do bem e do mal no desenvolvimento de cada criança humana. Ninguém culpa um bebé por chorar ou molhar a fralda; em certo sentido, as crianças nascem sem conhecimento moral e agem por instinto. Mas à medida que se tornam adultos, o seu sentido moral desenvolve-se de modo a permitir-lhes fazer escolhas. A idade estabelecida para marcar a transição para a vida adulta varia consoante as culturas e sistemas legais em diferentes partes do mundo, mas não existe nenhum sistema que deixe de responsabilizar os adultos pela obediência às suas regras. Sabemos que a escolha individual é fortemente condicionada tanto pelo meio em que uma criança cresce – a família, os amigos, a condição socioeconómica, etc. – como por fatores genéticos que escapam ao controlo de cada um. Muitos sistemas jurídicos encaram estes fatores exógenos como circunstâncias atenuantes, com efeitos sobre o modo como a sociedade lida com os transgressores. Não só não existe nenhuma sociedade atual, nem na história, que tenha daí concluído que os seus membros devem ser genericamente exonerados de uma qualquer forma de responsabilidade pessoal, como todos os sistemas legais do mundo são baseados no reconhecimento de uma qualquer fonte de liberdade individual que torna as pessoas responsáveis pelas suas ações.

Esta visão judaico-cristã inicial foi mais tarde aprofundada por Martinho Lutero, tornando-se a base doutrinal da Reforma Protestante. De acordo

com Lutero, a essência do cristianismo era exclusivamente a fé, um estado interior que pode não ser acessível ao próprio crente. Não residia, portanto, na conformidade do indivíduo aos rituais e preceitos ditados pela Igreja Católica. Este desenvolvimento lançou as bases para as ideias subsequentes sobre a existência de um eu interior oculto, distinto do ser exterior visível ao resto da sociedade.

A ideia de um eu interior não é exclusiva do cristianismo ocidental. O hinduísmo, por exemplo, constrói-se em torno da ideia de uma alma interior que pode migrar no tempo e através de diferentes corpos físicos. Historicamente, contudo, a maioria das sociedades têm privilegiado a conformidade ao conjunto de regras estabelecidas externamente, em detrimento da expressão dos desejos ditados por esse eu interior. O que Lutero fez foi mudar a valência dos domínios interior e exterior: toda a estrutura da Igreja Católica podia estar errada e um único crente com fé estar certo. O protestantismo foi contruído por crentes individuais cuja leitura da Bíblia permitia chegar às suas próprias conclusões sobre a palavra de Deus. Esta transformação desencadeou uma revolução contra a Igreja e mergulhou a Europa num século e meio de guerra religiosa pelo *locus* da fé cristã.

A valorização luterana do eu interior não implicava a libertação do ser para escolher o que lhe apetecesse. Lutero mantinha-se enquadrado no cristianismo: os seres humanos tinham o poder de escolher, mas era o poder de escolha entre ter ou não ter fé na palavra de Deus. Nos séculos seguintes, os pensadores iluministas começaram a questionar a autoridade já não apenas da Igreja, mas da própria religião. O ato da escolha passou a ser visto como algo de separado e de mais valioso do que a substância daquilo que estava a ser escolhido. Chegados à Revolução Francesa, a liberdade cristã de Lutero tinha evoluído para os Direitos do Homem. Esses direitos estavam ligados à escolha, mas desligados da estrutura religiosa em que tinham estado enquadrados.

A valorização do interior sobre o exterior adquiriu uma forma secular com grande notabilidade na obra de Jean-Jaques Rousseau, que argumentou que toda a maldade humana começou quando os indivíduos no seu estado natural de felicidade e singularidade se juntaram em sociedade. Rousseau inverteu a história bíblica, segundo a qual Adão e Eva eram culpados de um pecado original que carecia de expiação.

Rousseau defendeu que os seres humanos eram naturalmente bons e só se tornavam maus quando entravam em sociedade e se começavam a comparar uns com os outros. Mas também argumentava que os humanos eram «aperfeiçoáveis», no sentido em que não eram determinados por aquilo a que hoje chamaríamos os seus contextos culturais, podendo escolher recuperar a sua bondade natural. Postulou a ideia, que haveria de se tornar fundacional para o pensamento moderno, de que temos naturezas interiores soterradas sob espessas camadas de regras sociais que nos são impostas pela sociedade à nossa volta. Para Rousseau, a autonomia significava a recuperação desse eu interior autêntico e a fuga a todas as regras sociais que o aprisionavam.

O outro pensador do Iluminismo que foi fundamental para a consciencialização do liberalismo moderno foi Immanuel Kant. O filósofo alemão pegou na ideia rousseauiana de aperfeiçoamento e colocou-a no centro da sua filosofia moral. No começo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que a única coisa incondicionalmente boa é a boa vontade, e que a capacidade para fazer escolhas morais é aquilo que nos distingue enquanto seres humanos.

Os seres humanos são fins em si próprios e nunca devem ser tratados como meios para outros fins. Nesta frase ouvimos o eco secular da ideia cristã de ser humano, feito à imagem de Deus, inspirado na sua capacidade de escolha. Mas ao contrário da liberdade cristã, a moral kantiana está enraizada nas regras abstratas da razão em vez de na palavra de Deus revelada. Esta mudança lançou as bases do universalismo e igualdade liberais: pessoas de diferentes nacionalidades têm idêntica capacidade de fazer escolhas morais. Como acontece na igreja universal, esta dignidade igual significa que todas as pessoas devem ser tratadas com igual respeito, um respeito que é formalizado num sistema jurídico.

Kant privilegiava o ato da escolha em si mesmo sobre quaisquer outros fins ou «bens» que os seres humanos procurem. Não ancorou esta prioridade em observações empíricas sobre a natureza do conflito político. Ao invés, esta prioridade derivava diretamente da sua metafísica. Kant distingue entre os domínios fenomenal e numeral. O primeiro dizia respeito ao mundo tal como se nos apresenta pela experiência, uma amálgama caótica de sensações, memórias e perceções, organizadas pelo sujeito humano através das múltiplas facetas do espaço e do tempo.

O segundo domínio era o reino dos fins, aquele domínio em que cada «sujeito que faz escolhas» se situava e que não era governado pelas leis deterministas da física. Esse sujeito que faz escolhas precede os seus atributos específicos, tais como a família, estatuto social e posses. As regras morais retiradas por Kant, como a de que as pessoas devem ser tratadas como fins em si mesmas e nunca como meios para um fim, eram regras da razão que advinham dos seus conceitos *a priori* e não de qualquer tipo de observação empírica. Esta abordagem ao pensamento moral é por vezes denominada de «deontológica», porque não está vinculada a qualquer ontologia ou teoria substantiva da natureza humana que especifique os fins que os seres humanos efetivamente procuram.

A abordagem anglo-americana à teoria liberal foi tudo menos deontológica. Thomas Hobbes começa o *Leviathan* com uma teoria explícita da natureza humana, apresentando um catálogo das paixões humanas no qual o medo da morte violenta surge à cabeça dos «males» humanos que o seu contrato social procura mitigar. O relato de Hobbes sobre o «estado natural» é na verdade uma metáfora para uma teoria da natureza humana; embora a sua proposta difira da que John Locke apresentou em *Segundo Tratado do Governo*, ambos baseiam as suas teorias em descrições explícitas da hierarquia dos fins substantivos procurados pelos seres humanos. As teorias sobre o direito natural foram levadas adiante por Thomas Jefferson, que baseou as suas reclamações pela independência americana na proposição «autoevidente» de que «todos os homens são criados iguais».

Hoje, quase nenhum teórico professa a sua crença nos argumentos do direito natural de Hobbes, Locke ou Jefferson. Ao longo do tempo tem havido uma crescente relutância nas sociedades liberais em postular uma hierarquização dos fins humanos substantivos; em vez disso, a prioridade recai sobre o próprio ato de escolha. A tradição anglo-americana de liberalismo converge com a visão continental de Immanuel Kant na pessoa de John Rawls, professor de Harvard cuja Teoria da Justiça se tem tornado o argumentário dominante para a teoria liberal contemporânea.³²

Como Kant, Rawls procurou enunciar regras para uma sociedade liberal que não se baseassem numa teoria substantiva da natureza humana ou em observações empíricas dos fins que os seres humanos efetivamente procuram. À semelhança de Kant, Rawls argumentava que a justiça

precede o bem – isto é, que as regras que protegem a escolha dos bens têm prioridade sobre qualquer bem específico que os indivíduos procuram. Rawls não queria, contudo, depender da metafísica kantiana e da postulação de uma esfera numenal distinta do mundo fenomenológico. O meio encontrado para chegar a essas regras abstratas consistiu no seu conceito da «posição original», isto é, uma situação em que os indivíduos pudessem concordar sobre as regras justas para a sociedade, uma vez de despidas de qualquer conhecimento sobre a posição efetiva que ocupavam nessa sociedade. Segundo Rawls, escondida por trás deste «véu de ignorância», ninguém iria escolher uma regra que prejudicasse os membros mais desfavorecidos da sociedade, uma vez que não saberiam de antemão se estariam incluídos nesse grupo. Em seguida, argumentou que o sujeito humano é distinto dos seus atributos, tais como a propriedade, a riqueza, o estatuto social, o caráter, ou mesmo a sua herança genética, que são factos contingentes e distribuídos arbitrariamente. Este argumento alicerça a sua justificação para um estado providência alargado numa sociedade liberal. Segundo Rawls, os atributos contingentes como a propriedade ou até as capacidades naturais, eram propriedade comum da sociedade no seu todo e podiam ser redistribuídas para servir os interesses dos mais desfavorecidos.

O liberalismo rawlsiano ocupou o centro das discussões contemporâneas da teoria liberal e continua a ser a matriz dominante de muitos liberais, especialmente nas comunidades académicas e jurídicas. Existe um paralelo entre a passagem do liberalismo económico para o neoliberalismo e a evolução do liberalismo de Locke e Jefferson para a versão de Rawls. Em ambos os casos, há uma ideia forte subjacente (num caso, os benefícios do mercado livre e, no outro, o valor da autonomia individual) que é esticada até um extremo insustentável. No caso de Rawls, o problema está na absolutização da autonomia e na elevação da escolha sobre todos os outros bens sociais. Esta absolutização é tanto teoricamente questionável, como se tem revelado problemática na sua aplicação nas sociedades liberais.

Desde a primeira publicação da sua *Teoria da Justiça* em 1971, tem havido uma série de críticas a Rawls³³, das quais se têm destacado os ataques de pensadores libertários como Robert Nozick, que contesta a afirmação de Rawls de que, até certo ponto, os indivíduos não «possuem»

os seus atributos físicos ou as suas capacidades inatas.³⁴ Contudo, encontramos um outro foco importante de crítica, provinda dos chamados pensadores «comunitários» como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer e Michael Sandel, que questionam a prioridade absoluta conferida por Rawls ao próprio ato de escolha e à justiça sobre o bem.³⁵

Michael Sandel descreve o liberalismo rawlsiano como um projeto libertador que acaba por nos esvaziar de significado:

O universo deontológico e o ser independente que se move dentro dele, tomados em conjunto, apresentam uma visão libertadora. Liberto dos ditames da natureza e sanções dos papéis sociais, o sujeito deontológico é instituído soberano, nomeado autor dos únicos significados morais que existem. [...] Enquanto seres independentes somos livres para escolher os nossos propósitos e fins, não constrangidos [...] pelo costume ou tradição ou estatuto herdado. Desde que não sejam injustas, as nossas concepções, sejam elas quais forem, têm peso só pelo facto de as termos escolhido.³⁶

Mas um ser autónomo que tenha sido desvinculado de todas as lealdades e compromissos prévios «não corresponde à concepção de um agente idealmente livre e racional, mas a imaginar uma pessoa totalmente desprovida de carácter, sem profundidade moral»:

Aqueles que contestam a prioridade do direito argumentam que a justiça é relativa ao bem, não independente dele. Do ponto de vista filosófico, não é razoável dissociar as nossas reflexões sobre a justiça das nossas reflexões sobre a natureza da vida boa e sobre os fins supremos do ser humano. Do ponto de vista político, as nossas deliberações sobre a justiça e os direitos não podem avançar sem fazer referência às concepções de bem que encontram expressão nas muitas culturas e tradições no seio das quais essas deliberações têm lugar.³⁷

Podemos ilustrar estes argumentos algo abstratos com um exemplo simples. Comparemos dois indivíduos numa sociedade liberal moderna. Um deles gasta o tempo a jogar videojogos *online*, isto quando não está no Facebook ou a deixar comentários sarcásticos no Instagram. Para além de comunicar nas redes sociais, não está particularmente envolvido nem próximo do seu círculo de amigos; quando lhe pediram para ajudar as vítimas de um acidente de viação que testemunhou, abandonou o local.

O segundo indivíduo acabou o ensino secundário e foi para a universidade pública local, tendo de trabalhar enquanto estudante porque a sua mãe, que o criou sozinha, não tinha meios para o enviar para uma universidade privada. É uma pessoa atenta aos assuntos públicos e lê

todos os jornais e livros que o seu tempo livre lhe permite. Espera terminar a sua licenciatura de quatro anos e poder vir a ser advogado ou entrar para a função pública. Como pessoa, é generoso e mantém muitas amizades verdadeiras com pessoas muito variadas, tendo corrido riscos na vida para defender pessoas que acredita terem sido erradamente acusadas. Nem ele nem o primeiro indivíduo agem de modo a impedir outras pessoas à sua volta de fazerem escolhas comparáveis.

Segundo a teoria da justiça de John Rawls, nem as autoridades públicas, nem nenhum de nós, poderiam emitir juízos sobre estes dois indivíduos, ou afirmar que um é moralmente superior ao outro em qualquer aspeto. Ambos seguem os planos de vida que traçaram para si mesmos. Rawls argumentaria que esses planos são fortemente influenciados por fatores sociais contingentes, tais como a família, o bairro em que cada um cresceu, assim como pelas heranças genéticas transmitidas pelos seus pais. Nesse sentido, não são agentes absolutamente autónomos, mas fortemente influenciados por características contingentes que, para Rawls, explicariam as suas diferentes opções. Mas a menos que estes indivíduos tentem impedir outras pessoas de agir autonomamente, não existe nenhum plano superior que permita alguém emitir juízos sobre os seus méritos relativos. Enquanto o liberalismo de Locke intimava à tolerância para as diferentes concepções de bem, o liberalismo de Rawls exige a abstenção de juízo em relação às escolhas de vida das outras pessoas. Com efeito, tende a celebrar a diferença e a diversidade *per se*, enquanto libertação de constrangimentos sociais opressivos.

Se os dois indivíduos no meu exemplo tivessem diferido em termos de raça, origem nacional ou legado religioso, então Rawls teria razão em afirmar que um estado liberal não poderia discriminar entre eles, dado que estas são características sobre as quais os sujeitos não têm qualquer controlo. Mas onde diferem é em termos do seu carácter: da sua consciência pública, generosidade, escrúpulo, ligação às pessoas em seu redor, coragem, informação e interesse no seu aperfeiçoamento através da educação. O carácter é algo que pode ser voluntariamente cultivado pelos indivíduos, como uma parte importante da sua autonomia. Dir-se-ia que o exercício destas virtudes deveria ser um requisito importante numa república liberal. De facto, encontramos uma tradição, descrita por J. G. A. Pocock, que teve origem nos *Discursos* de Maquiavel e atravessou o

Atlântico, influenciando alguns dos pais fundadores americanos, segundo a qual uma república bem constituída tinha de ser construída em torno de cidadãos com sentido público, sendo o seu êxito ou fracasso dependente do conteúdo do seu caráter.³⁸

Rawls diria que o caráter de cada um – por exemplo, se alguém tem sentido comunitário ou é mesquinhamente egoísta – não é intrínseco à autonomia interna do ser, mas apenas um atributo contingente, determinado pela herança cultural e genética de cada um, igual à cor da pele ou educação religiosa. À semelhança de Kant, Rawls argumentaria que o desejo de ser educado ou de viver numa sociedade com outras pessoas educadas era uma visão do bem que não tem qualquer prioridade sobre outras visões ou exigências de justiça (com efeito, Kant tem sido acusado de inconsistência nesta matéria, dado que noutro lugar argumenta a favor de uma cidadania educada).³⁹

O liberalismo rawlsiano fornecia uma justificação filosófica para a libertação do eu interior que ao mesmo tempo estava a acontecer na sociedade alargada, assim como para uma compreensão cada vez mais abrangente do âmbito da autonomia pessoal. Os anos de 1950 provavelmente representaram o ponto alto do consenso e conformidade social, tanto nos Estados Unidos como na Europa. Na América, o Partido Republicano tinha vindo a aceitar o New Deal e o Estado providência, coincidindo substancialmente nas suas visões políticas com o Partido Democrático. Na Europa, existia uma concordância geral sobre a necessidade de um Estado social forte, construído em França e na Alemanha com um grande contributo dos partidos democratas-cristãos do centro-direita. Nos Estados Unidos, a afiliação religiosa nas principais igrejas protestante e católica foi elevada, com 50 por cento dos americanos a declarar-se frequentadores assíduos da igreja.⁴⁰

Sob o verniz da conformidade social, contudo, estavam a formar-se novas correntes intelectuais. Os objetivos pessoais eram ditados cada vez mais, não pela religião institucionalizada, mas pela necessidade de «autorrealização». A elevação da autorrealização podia ser vista como uma manifestação contemporânea do eu interior de Rousseau, o ser autêntico que era abafado e suprimido pela regulação social. O psicólogo social Abraham Maslow colocava a autorrealização no topo das necessidades humanas, acima de preocupações mais modestas como a

família ou a solidariedade social.⁴¹ A sua abordagem era apoiada por uma nova e florescente infraestrutura de psicólogos terapêuticos que cada vez mais substituíam o pastor ou o pároco como fonte de consolo social para as pessoas que se sentiam perturbadas ou alienadas.

A geração Beat da década de 1950 e a contracultura que emergiu durante os anos 1960 apontou a própria conformidade como principal obstáculo à realização do potencial humano. A revolta estendeu-se à política, onde a nova esquerda parecia desafiar a política meliorativa dos liberais americanos do sistema, cujas políticas tinham enredado os pais na Guerra do Vietname. Na Europa assistiu-se a uma radicalização política semelhante, com os eventos de 1968 a levarem, por exemplo, ao derrube do icónico Charles de Gaulle da presidência francesa.

Nos Estados Unidos, houve uma reação política rápida contra o tumulto social da década de 1960, levando Richard Nixon à vitória esmagadora de 1968 e à reeleição de 1972. O desastre da Guerra do Vietname e o escândalo Watergate aprofundaram o cinismo de muitos americanos e europeus em relação às suas próprias instituições, mas não impediu a ascensão de uma nova geração de líderes conservadores – Ronald Reagan e Margaret Thatcher – na década de 1980. Na geração seguinte, os *campus* universitários acalmaram e os estudantes pareciam mais preocupados com a sua segurança e promoção profissional do que com os assuntos sociais ou políticos.

O principal motor político do reaganismo centrava-se numa versão diferente da autonomia liberal, a agenda neoliberal de retirada do Estado de regulação dos mercados privados e a maximização da liberdade económica. No entanto, ao atacar insistentemente o Estado e a ideia da ação coletiva, o reaganismo serviu para deslegitimar as instituições existentes e aumentar o cinismo sobre o possível papel do governo. Embora Reagan tenha mantido a popularidade pessoal ao longo da sua presidência, a desconfiança social generalizada começou uma escalada imparável neste período.⁴²

O verniz do conservadorismo social e político mascarou as mudanças que se estavam a operar à superfície. O desejo de autorrealização não desapareceu; foi simplesmente desviado da política e do ativismo abertamente contracultural para uma esfera mais profundamente pessoal. Tara Isabella Burton descreve esta transformação como uma «religião

remisturada», em que a conformidade com a religião institucional foi substituída por uma religião «intuitivista» que podia ser reconstruída a partir de combinações variáveis de elementos como uma questão de escolha pessoal.⁴³ Muitos americanos complementaram ou simplesmente substituíram o cristianismo por uma variedade de religiões orientais como o hinduísmo ou o budismo, proporcionando-lhes um caminho para a espiritualidade que parecia estar bloqueado às religiões dominantes. Milhões de outras pessoas começaram a praticar versões diluídas do hinduísmo sob a forma de ioga e meditação, que incidiam diretamente sobre a recuperação do eu interior. Alegavam estar em busca de exercício ou de saúde mental, enquanto inconscientemente se convenciam da ideia de que recuperar o seu eu interior escondido os conduziria à derradeira fonte de felicidade.

Esta busca pelo eu interior abarcava outras dimensões, tais como os movimentos de «bem-estar» e «autocuidado», assim como a ênfase na saúde pessoal através de práticas como a alimentação à base de produtos orgânicos. As pessoas precisam, evidentemente, de cuidar dos seus corpos, mas para muitos americanos o «bem-estar» assumiu um significado espiritual, que foi ativamente promovido por empresas em busca de um lucro baseado em convencer os consumidores de que os seus produtos fortaleciam não apenas o corpo, mas também a alma. Um exemplo referido por Burton é o do SoulCycle, um ginásio cujos anúncios prometiam não só exercício aeróbico, mas também um caminho para tornar as pessoas melhores («Um Rebelde, Um Herói, Um Guerreiro»), assim como o tipo de sentido de comunidade outrora assegurado pela religião. Outros exemplos da atual busca pelo eu interior são os cursos de *mindfulness*, as *apps* de meditação, ou os produtos de autocuidado, em que produtos de saúde, alimentos orgânicos e cremes dermatológicos são vendidos como meios para recuperar e proteger o «eu autêntico». Se nas décadas de 1950 e 1960, os terapeutas tinham começado a substituir os padres e ministros enquanto conselheiros espirituais, nos anos de 2000 assistiu-se à substituição dos terapeutas pelos *influencers* da Internet, enquanto pessoas a quem se recorre em busca de ajuda.

Os movimentos de bem-estar e de autocuidado são apenas manifestações contemporâneas da visão de Rousseau sobre a «plenitude» do eu interior. Esse ser é bom e a sua recuperação é a fonte original da

felicidade humana. Mas tem sido poluído por uma sociedade exterior que nos alimenta com comidas pouco saudáveis, cheias de pesticidas e sabores artificiais, ao mesmo tempo que nos estabelece objetivos e expectativas geradoras de ansiedade e insegurança e impulsos competitivos que destroem a nossa autoestima. Em vez de adorar a Deus, precisamos de nos adorar a nós mesmos, o ser que se esconde nas dúvidas e na incerteza, tal como Deus outrora esteve escondido para Martinho Lutero. Em vez de procurar a falsa estima dos outros, precisamos de nos estimar a nós próprios. É isso que, no fim de contas, nos irá conferir agência e controlo sobre as nossas vidas.

O liberalismo rawlsiano começou como um projeto para defender a escolha individual da opressão do controlo social. Rawls dirigia-se explicitamente às versões utilitárias do liberalismo, concebidas por pensadores como Jeremy Bentham, que defendia que o bem da maioria podia sobrepor-se aos direitos dos indivíduos. A defesa que Rawls fazia da justiça sobre o bem, estava ancorada na vontade de proteger os indivíduos dissidentes da opinião estabelecida, como por exemplo os preceitos das religiões tradicionais. Embora muito poucas pessoas nas sociedades liberais contemporâneas tenham lido Rawls, as suas opiniões perpassaram para a cultura popular e o sistema jurídico americanos de muitas formas. Acreditamos que possuímos seres interiores cuja liberdade está a ser restringida por uma panóplia de instituições existentes, desde a família, aos locais de trabalho, às autoridades políticas. Em muitos setores, a dissidência é celebrada e o ser-se moralista é que se tornou condenável. A liberdade de escolha estende-se não apenas à liberdade de agir dentro de estruturas morais estabelecidas, mas de escolher as próprias estruturas.

Podemos perguntar-nos o que haverá de tão terrível numa sociedade em que os indivíduos procuram a sua autorrealização por vários meios, desde a ioga às dietas saudáveis ou ao «ciclismo espiritual», desde que não violem o princípio da justiça de Rawls, impedindo outros indivíduos de se autorrealizarem? Em que medida é que isto representa uma ameaça para o liberalismo e não uma implementação das ideias liberais?

Há duas respostas a estas perguntas. A primeira é que a crença na soberania do indivíduo aprofunda a tendência do liberalismo para enfraquecer outras formas de interação comunitária, nomeadamente por afastar as pessoas de virtudes como o espírito de solidariedade,

necessárias para sustentar uma política liberal no seu todo. Mantem as pessoas encerradas naquilo que Tocqueville descreveu como as «pequenas comunidades» da família e amigos, em vez de as envolver politicamente de um modo mais alargado.

O segundo problema é o oposto do primeiro. Muitas pessoas nunca se contentarão com a promessa de liberdade no exercício da sua soberania individual. Irão constatar que o seu eu interior não é soberano, como sugere Rawls, mas que é fortemente moldado por forças externas como o racismo e o patriarcado. A autonomia que carece de exercício não é tanto a individual, mas a dos grupos a que pertencem. A afirmação de Rawls, de que qualquer indivíduo racional concordará com os princípios da posição original, não só sobrestima a racionalidade humana, como parece não se confirmar empiricamente.⁴⁴ O tipo de liberalismo que procura ser inexoravelmente neutral em relação aos «valores» acaba por se virar contra si próprio quando questiona o valor do próprio liberalismo e se transforma em algo que não é liberal.

³² John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* (Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 1999).

³³ Para uma crítica multifacetada de Rawls, ver Allan Bloom, «Justice: John Rawls Versus the Tradition of Political Philosophy», in *Giants and Dwarves: Essays 1960-1990* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1990).

³⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Nova Iorque: Basic Books, 1974).

³⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), pp. 244-55; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 88-90; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Nova Iorque: Basic Books, 1983); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998).

³⁶ Obra traduzida em português: *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. Excerto traduzido a partir da obra citada pelo autor: Sandel (1998), p. 177. (N. do T.)

³⁷ *Ibid*, pp. 179, 186.

³⁸ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

39 Observação feita em William A. Galston, «Liberal Virtues», *American Political Science Review* 82 (1988): 1277–90.

40 Robert D. Putnam e David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* (Nova Iorque: Simon and Schuster, 2010), p. 83.

41 Abraham H. Maslow, «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review* 50 (1950).

42 Sobre o declínio secular da confiança nos Estados Unidos, ver Ethan Zuckerman, *Mistrust: Why Losing Faith in Institutions Provides the Tools to Transform Them* (Nova Iorque: W. W. Norton, 2020), p. 83.

43 Tara Isabella Burton, *Strange Rites: New Religions for a Godless World* (Nova Iorque: PublicAffairs, 2020).

44 Uma das críticas à afirmação de Rawls de que todas as pessoas escondidas sob o véu da ignorância escolheriam uma regra que não prejudicasse os mais fracos é a de que pressupõe níveis muito baixos de tolerância ao risco. É inteiramente possível que alguém possa escolher arriscar a ficar muito prejudicado se tiver a contrapartida de esperar poder tornar-se muito rico e poderoso – preferindo viver, digamos, no tempo do Renascimento italiano, do que na Suíça moderna, como se dizia no filme *O Terceiro Homem*.

O Liberalismo Vira-se Contra Si Próprio

Como explico no meu livro *Identidades*, a ideia de que cada um de nós possui um eu interior que exige respeito e reconhecimento já circula no pensamento ocidental há muito tempo. Estas identidades são diversas, múltiplas e onnipresentes. Por outro lado, «a política identitária» tende a focar-se numa característica fixa, como a raça, a etnicidade ou o género. Estas características são encaradas não só como uma entre as muitas que constituem o indivíduo, mas como uma componente essencial do eu interior que exige reconhecimento social.

Existem muitas partes do mundo em que a política identitária é muito pronunciada. Nos Balcãs, no Afeganistão, em Myanmar, no Quênia, na Nigéria, no Sri Lanka, no Iraque, no Líbano, entre outros países, existe uma divisão entre grupos religiosos ou étnicos claramente demarcados e onde a lealdade a essas identidades mais restritas muitas vezes tem precedência sobre as identidades nacionais mais alargadas. A política identitária dificulta a implementação do liberalismo em sociedades deste tipo; no capítulo 9 irei discutir as estratégias utilizadas para reconciliar as exigências de reconhecimento grupal.

Nos Estados Unidos, a política identitária foi iniciada à esquerda, em torno de grupos marginalizados como afro-americanos, mulheres, *gays* e outros, que na década de 1960 se começaram a mobilizar numa série de movimentos sociais pela igualdade de reconhecimento. A política identitária foi um poderoso instrumento de mobilização na promoção dos direitos dessas comunidades. Era uma forma de ajudar as pessoas a perceber de que modo tinham sido sujeitas a injustiças e desigualdade de tratamento e o que tinham em comum com outros membros desse grupo.

A política identitária surgiu inicialmente como um esforço para cumprir a promessa do liberalismo, que pregava a doutrina da igualdade universal

e igual proteção da dignidade humana face à lei. As sociedades liberais existentes, contudo, exibiam falhas graves no cumprimento desses ideais. Mesmo depois da Guerra Civil e da ratificação da 13.^a, 14.^a e 15.^a Emendas, a segregação e as profundas desigualdades de oportunidade para os afro-americanos continuavam profundamente enraizadas em muitas regiões dos Estados Unidos. Na maioria das democracias liberais, as mulheres só obtiveram o direito ao voto na década 1920 e permaneceram largamente excluídas das carreiras profissionais até à década de 1960.⁴⁵ A homossexualidade era criminalizada na maioria das democracias e os *gays* e lésbicas permaneceram socialmente ocultados durante muito mais tempo. No plano internacional, a dominação colonial de grande parte do mundo persistiu até bem depois da Segunda Guerra Mundial, liderada por potências liberais como o Reino Unido e a França.

Desde tempos imemoriais que as mulheres têm tido que suportar uma série de iniquidades, desde o assédio sexual até à violação e outras formas de violência, numa situação que se agravou de forma crítica com a sua entrada em massa para os mercados de trabalho no início da década de 1960. Estes atropelos têm sido geralmente enfrentados numa lógica individual, até ao surgimento do movimento #MeToo que, como indica o *hashtag*, denunciava o assédio como uma experiência partilhada por uma ampla faixa de mulheres. Foi esta mudança de consciência de uma experiência partilhada que deu força ao movimento político para alterar leis e normas sobre a interação entre mulheres e homens. De igual modo, os afro-americanos têm sido, e continuam a ser, desproporcionalmente mais sujeitos a detenção e encarceramento, têm recebido penas mais longas para crimes equivalentes e há muito que são sujeitos a indignidades diárias que os brancos não têm de suportar, como operações policiais e rusgas frequentes. Num sistema político democrático, o único modo de remediar este tipo de tratamento desigual é mediante a ação política: os cidadãos, tanto brancos como negros, têm de perceber a natureza do racismo e mobilizar-se para exigir ação política para o combater.

Interpretada deste modo, a política identitária procura completar o projeto liberal e realizar o que se esperava que fosse uma sociedade «daltónica». Foi com esta bandeira que o movimento dos Direitos Civis dos anos 1960 acabou com a segregação legal e desencadeou importantes mudanças legislativas como as Leis dos Direitos Civis e do Direito de

Voto. Os ativistas começaram a desafiar as leis discriminatórias vigentes nos estados do Sul, as violentas reações policiais e de vigilantes inflamaram a opinião pública e o movimento cresceu. O objetivo de líderes como Martin Luther King era apenas o de conseguir a inclusão plena dos afro-americanos na identidade nacional mais alargada, tal como estava consagrado na 14.^a Emenda.

Com o passar do tempo, contudo, a crítica começou a deslocar-se, do fracasso do liberalismo em cumprir os seus ideais para uma crítica dos próprios ideais e das premissas subjacentes à doutrina liberal. Esta crítica colocava a ênfase no individualismo, na sua reivindicação de universalidade moral e na sua relação com o capitalismo.

Nos anos recentes, os Estados Unidos têm assistido a um combate ruidoso em torno da «teoria crítica sobre a raça» e outras teorias críticas relacionadas com etnicidade, género, preferência de género, entre outros assuntos. Os avatares contemporâneos da teoria crítica são mais divulgadores e ativistas políticos do que intelectuais rigorosos a elaborar argumentos sustentados, enquanto os seus detratores de direita (a maioria dos quais não leram uma única palavra de teoria crítica), são ainda piores. A teoria crítica produziu uma crítica séria e sustentada contra os princípios basilares do liberalismo e é importante regressar à origem dessa teoria. As versões mais extremas da teoria crítica passaram de uma crítica à prática liberal para uma crítica da sua essência, procurando substituí-la por uma ideologia alternativa iliberal. Assistimos mais uma vez às ideias liberais a serem esticadas até um ponto de rutura.

Um dos percursores da teoria crítica foi Herbert Marcuse. A sua obra de 1964, *O Homem Unidimensional*⁴⁶, e o seu ensaio *Tolerância Repressiva* serviram de guia para a teoria crítica que se lhe seguiu. Marcuse argumentava que as sociedades liberais não eram efetivamente liberais e não protegiam nem a igualdade nem a autonomia. Ao invés, eram controladas por elites capitalistas que geravam uma cultura de consumo que compelia as pessoas comuns a cumprirem as regras. A liberdade era uma miragem que só se conseguiria desfazer pela criação de uma sociedade radicalmente diferente:

E o problema de tornar possível uma tal harmonia entre cada liberdade individual e todas as outras, não é o de encontrar, numa sociedade *estabelecida*, um compromisso entre

concorrentes, entre a liberdade e a lei, entre o interesse geral e o individual, entre segurança social pública ou privada, mas o de criar a sociedade em que o homem deixe de ser escravizado pelas instituições que viciam a autodeterminação desde o início.⁴⁷

De igual modo, não considerava a liberdade de expressão como um direito absoluto; um tipo de discurso errado não deveria ser tolerado quando era proferido por forças repressivas em defesa do *status quo*.⁴⁸

Marcuse argumentava, como muitos radicais da nova esquerda daquele período, que a classe trabalhadora tradicional tinha deixado de ser uma força potencialmente revolucionária, tornando-se antes contrarrevolucionária – com efeito, tinha sido comprada pelo capitalismo. Marcuse iria escrever depois sobre a sexualidade como fator no combate pela libertação humana.⁴⁹ A sua obra lançou, portanto, uma ponte no cruzamento entre o progressismo dos séculos XX e XXI, que cada vez mais definia a desigualdade não em termos de grandes classes sociais como a burguesia e o proletariado, mas em termos de grupos identitários mais restritos, baseados na raça, etnicidade, género e orientação sexual.

A crítica sistemática dos princípios subjacentes ao liberalismo era composta por vários elementos distintos. Começou com uma rejeição da premissa do individualismo primordial. À semelhança de Marcuse, os críticos progressistas argumentavam que, nas sociedades liberais existentes, os indivíduos não podiam efetivamente exercer a sua escolha individual. Os teóricos liberais como Hobbes, Locke e Rousseau, ou Rawls com a sua «posição original», postulavam a existência de indivíduos isolados num estado natural, que escolhiam voluntariamente participar no contrato social que gerava a sociedade civil. Nas palavras de John Christian:

É notório que a filosofia política ocidental na era moderna – dominada por aquilo que se pode caracterizar genericamente como a teoria liberal – tem assumido que o modelo de personalidade a ser aplicado nestes contextos é fundamentalmente *individualista*. [...] Além disso, a imagem do cidadão da república justa não inclui qualquer referência específica a marcas de identidade social, tais como raça, género, sexualidade, cultura etc., que os indivíduos reais possam imediatamente identificar para se descreverem. A pessoa modelo, na tradição liberal, é caracterizada sem referência aos outros, passados ou presentes, ou a fatores sociais exteriores a «ele».⁵⁰

Os primeiros teóricos críticos, como Charles W. Mills, censuravam Rawls por escrever uma teoria da justiça que não respondia especificamente a uma das maiores fontes históricas de injustiça, a dominação de uma raça por outra.⁵¹ Tratava-se evidentemente de um aspeto constituinte e não de uma lacuna da metodologia de Rawls, dado que a sua posição original implica despir os indivíduos de todas as características «contingentes». Mas a falta de densidade que sobrava ao sujeito autónomo era efetivamente uma fragilidade grave da teoria. A este respeito, Mills integrava um subgrupo dos críticos «comunitários» de Rawls, argumentando que não existia o indivíduo autónomo prévio aos atributos específicos desse mesmo indivíduo, tais como a raça, o género ou a orientação sexual.

Os críticos do liberalismo têm ainda afirmado que o individualismo é um conceito ocidental que não se coaduna com as tradições mais comunitárias de outras culturas. Tem-se dito que o individualismo nunca singrou no Sul ou Este Asiático, no Médio Oriente, ou na África Subsaariana, como vingou na Europa ou na América do Norte; a crença liberal no universalismo dos direitos humanos denunciava assim uma cegueira eurocêntrica.

Na esteira desta crítica do individualismo primordial, os teóricos críticos passaram a apontar a incapacidade do liberalismo em reconhecer a importância dos grupos. A teoria liberal tendia a assumir que os indivíduos se organizariam em grupos – fossem eles familiares, empresariais, políticos, religiosos ou cívicos – numa base voluntária. Esta teoria, diziam os críticos, não levava em linha de conta o facto de que as sociedades no mundo real estão organizadas em grupos involuntários, em que as pessoas são classificadas de acordo com características que não controlam, como a raça ou o género. Nas palavras de Ann Cudd:

Enquanto indivíduos, pertencemos a grupos sociais, alguns dos quais escolhemos e outros a que pertencemos, independentemente de uma hipotética escolha. Contudo, os cientistas sociais, filósofos e teóricos, muitas vezes têm obscurecido este retrato da vida social ao ignorar, desvalorizar ou negar um ou ambos destes tipos de grupo social.⁵²

A tendência liberal para acreditar que todas as filiações grupais são voluntárias está diretamente ancorada nas teorias da ação coletiva proclamadas pelos economistas neoclássicos; tal como observado no

capítulo 3, segundo essa perspetiva, os grupos existem apenas para beneficiar os interesses dos seus membros individuais. A teoria crítica, pelo contrário, argumentava que os grupos mais importantes resultavam da dominação de alguns grupos sobre outros.

Associada a esta observação, acusava-se o liberalismo de não conseguir garantir suficiente autonomia aos grupos culturais, e de procurar impor a populações com tradições diversificadas uma cultura enraizada nos valores europeus. Os grupos não são definidos unicamente pela sua vitimização, mas por tradições culturais profundas que os unem. O pluralismo liberal deveria, portanto, reconhecer não só a autonomia individual, mas também a autonomia dos grupos culturais que compõem uma determinada sociedade. A autonomia cultural depende da capacidade do grupo em controlar a educação, a linguagem, os costumes e as narrativas que definem a forma como um determinado grupo entende as suas origens e identidade atual.

Uma terceira crítica lançada ao liberalismo estava relacionada com a sua utilização da teoria contratualista. Hobbes, Locke, Rousseau e Rawls referem-se explicitamente a um contrato social que permite formar uma sociedade justa mediante o acordo voluntário entre os seus membros. Claro que entre eles existem variações: Hobbes acredita que os indivíduos se podem submeter voluntariamente a uma monarquia, enquanto Locke acredita que o contrato carece de aprovação explícita dos governados. Mas todos assumem que as partes do contrato são indivíduos com capacidade de exercer uma escolha.

Em *The Sexual Contract*, a escritora feminista Carole Pateman atacou as premissas voluntaristas da teoria liberal clássica. A autora notou que muitos dos primeiros teóricos do contratualismo acreditavam na legitimidade de um contrato de escravatura: se um indivíduo vulnerável fosse confrontado com a escolha entre uma vida de escravatura ou a morte às mãos de alguém mais forte, escolheria voluntariamente a escravatura. O argumento de Pateman ecoa a crítica marxista do conceito de «mão-de-obra gratuita» nas sociedades capitalistas: os contratos celebrados entre indivíduos com níveis de poder muito desiguais não eram justos pelo simples facto de que eram voluntários apenas na aparência. Pateman observou que isto é particularmente aplicável às relações sexuais. John Locke, no seu *Dois Tratados Sobre o Governo*⁵³, é elogiado

tradicionalmente pelo seu ataque à teoria patriarcal de Robert Filmer, que baseava a legitimidade da autoridade monárquica explicitamente na autoridade do pai sobre a família. Mas, como argumentou Pateman, Locke separava a sociedade política da sociedade natural da família; a primeira era voluntária e consensual, enquanto esta última permanecia natural e hierárquica. Pateman argumenta que a nova sociedade política assim formada, libertava somente os filhos varões.

O direito sexual ou conjugal, o direito político original, fica desse modo completamente escondido. Esse encobrimento foi executado com tal perícia que permite aos teóricos políticos e ativistas contemporâneos «esquecerem» que a esfera privada também possui – e tem origem – numa relação contratual entre dois adultos. Não encontram nada de surpreendente no facto de que, no patriarcado moderno, as mulheres, ao contrário dos filhos homens, nunca deixam a sua «menoridade» nem a «proteção» dos homens. Nunca interagimos na sociedade civil na mesma capacidade do que os homens.⁵⁴

As mulheres eram excluídas do contrato e não podiam ser incorporadas na sociedade civil, porque «faltam-lhes as capacidades naturais exigidas para se tornarem indivíduos civis».⁵⁵

Charles Mills alargou esta crítica da teoria contratualista à raça, assim como ao género. A Constituição americana era um contrato explicitamente concebido para estabelecer um novo país, mas baseava-se na exclusão dos afro-americanos da cidadania e contabilizava-os abertamente como correspondendo a três quintos de uma pessoa para fins distributivos. Mills argumentava que, à semelhança do que acontece no contrato sexual, esta exclusão era ocultada no meio da reverência celebrativa que os cidadãos brancos dos Estados Unidos exprimiam em relação às suas próprias origens.⁵⁶

Uma quarta crítica ao liberalismo argumentava que a doutrina não podia ser dissociada das formas mais predatórias de capitalismo e, portanto, continuaria a produzir exploração e desigualdades gritantes. Nos capítulos 2 e 3, propus que o «neoliberalismo» foi uma interpretação particular do liberalismo económico que prevaleceu nos Estados Unidos e noutros países numa dada conjuntura histórica. Samuel Moyn, entre outros, afirma que essa relação não foi conjuntural, mas inevitável: o liberalismo, com a sua ênfase no individualismo e na propriedade, conduz inevitavelmente ao neoliberalismo.⁵⁷

A teoria crítica atacava o liberalismo pela sua estreita associação ao colonialismo e à dominação europeia sobre os povos não brancos. A teoria pós-colonial, tal como desenvolvida por autores como Frantz Fanon, acusava as atitudes ocidentais de superioridade cultural e que desvalorizavam os povos não ocidentais e as suas perspetivas.⁵⁸ Também associava o colonialismo ao capitalismo. Os portugueses, e os britânicos depois deles, estabeleceram um sistema de comércio triangular no Atlântico Norte durante os séculos XVI e XVII, em que açúcar, rum e, mais tarde, algodão eram trocados por bens manufaturados e escravos. O algodão, elemento essencial para tornar possível a Revolução Industrial na Grã-Bretanha, era apanhado por escravos negros no sul da América.⁵⁹ Pankaj Mishra tem escrito sobre o modo como o liberalismo foi ganhando um mau odor em países como a Índia ou a Argélia, onde liberais proeminentes como John Stuart Mill ou Alexis de Tocqueville eram apoiantes da dominação europeia sobre outros países. De acordo com Mishra, a crença liberal na universalidade dos valores liberais e no modelo de ser humano enquanto entidade individual autónoma devia-se apenas à ignorância da grande variedade de tradições culturais e aos preconceitos sobre os territórios que tinham conquistado.⁶⁰

Uma última crítica dirigida ao liberalismo é de carácter mais processual do que substantivo. O sistema constitucional de separação de poderes, que limita o poder nas sociedades liberais, torna muito difícil mudar políticas e instituições. Dependem da deliberação e persuasão para operar quaisquer mudanças que, na melhor das hipóteses, serão sempre veículos lentos e, na pior, obstáculos permanentes à correção de injustiças existentes. Uma sociedade justa exigiria uma enorme e constante redistribuição de riqueza e poder, enfrentando resistência feroz da parte dos seus atuais detentores. O poder político deve, portanto, ser exercido à custa das instituições reguladoras do poder.

Assim, grande parte da teoria crítica vai muito para além de acusar o liberalismo de hipocrisia e de defraudar os seus próprios princípios, condenando a doutrina na sua essência. Diferentes ramos da teoria crítica recorrem a variantes do argumento de Marcuse, segundo o qual os regimes ostensivamente liberais na realidade não são efetivamente nada liberais, mas, pelo contrário, refletem os interesses de estruturas de poder ocultas que dominam e beneficiam do *status quo*. A associação do liberalismo a

diferentes elites dominantes, sejam elas de capitalistas, de homens, de brancos, ou de heterossexuais, não é um facto contingente da história; pelo contrário, a dominação é essencial à natureza do liberalismo e explica porque é que estes diferentes grupos apoiam o liberalismo enquanto ideologia.

Contudo, estas críticas falham todas o alvo, e acabam por não passar de uma acusação de culpa por associação. Nenhuma das críticas descritas acima consegue demonstrar porque é que a doutrina é essencialmente errónea. Consideremos a acusação de que o liberalismo é demasiado individualista e de que esta é uma característica historicamente contingente das sociedades europeias. No capítulo 3 expliquei como é que esta acusação pode ser movida justamente contra a teoria económica neoclássica contemporânea, que afirma a primazia do autointeresse individual enquanto característica humana universal. Mas o facto de os seres humanos incorporarem na sua personalidade tanto aspetos pró-sociais como aspetos egoistamente individualistas, encaixa-se facilmente num entendimento mais lato do liberalismo.

A sociabilidade humana pode assumir uma enorme variedade de formas, e praticamente todas podem florescer nas sociedades liberais atuais. A vida associativa profissional tem tido um enorme crescimento, à medida que as sociedades se tornam mais ricas e podem dedicar uma maior porção dos seus excedentes a atividades de orientação social. Os estados liberais modernos possuem redes densas de organizações cívicas voluntárias que oferecem serviços sociais e comunitários e assistência aos seus membros e à comunidade política mais alargada. O liberalismo tão pouco impediu o crescimento do Estado enquanto o *locus* da comunidade. Os estados sociais e as proteções sociais têm crescido enormemente desde o final do século XIX, ao ponto de consumirem quase metade do PIB em muitas democracias liberais avançadas.

É verdade que o individualismo teve as suas raízes em certas regiões da Europa; raízes que antecederam a emergência do liberalismo moderno em quase um milénio. Como foi sublinhado no capítulo 3, pautou-se por uma série de regras introduzidas pela Igreja Católica, proibindo o divórcio, o concubinato, a adoção e o casamento entre primos, tornando assim mais difícil às redes de parentesco alargado a conservação da propriedade ao longo das gerações.

Mas o individualismo dificilmente pode ser considerado um sistema «branco» ou europeu. Um dos desafios permanentes das sociedades humanas é a necessidade de passar do parentesco como fonte de organização social para formas mais impessoais de interação social. Muitas sociedades não europeias têm recorrido a uma gama de estratégias para reduzir o poder dos grupos de parentesco, tais como a utilização de eunucos na China e no Império Bizantino, ou a prática dos mamelucos-otomanos de educar os escravos capturados, que eram escolhidos com base nas suas capacidades como soldados ou funcionários e proibidos de formar as suas próprias famílias. A meritocracia foi simplesmente uma outra estratégia eficaz para evitar a necessidade de empregar um primo ou filho num trabalho para o qual eram manifestamente incompetentes, escolhendo o indivíduo mais apto para realizar a tarefa em questão.

Alguns proponentes contemporâneos da autonomia cultural sugerem que a medição das capacidades de raciocínio qualitativo e quantitativo por sistemas de exame padronizados é culturalmente enviesada em prejuízo das minorias raciais. O facto de alguns grupos raciais e étnicos obterem em média melhores resultados do que outros em diferentes atividades, indica que a cultura é efetivamente um fator determinante nos resultados. Mas a solução para este problema deveria recair sobre a superação desses obstáculos culturais ao sucesso, em vez da desvalorização do critério de êxito em si mesmo.

A opinião de que a meritocracia está de alguma forma associada à identidade branca ou eurocêntrica evidencia o paroquialismo das políticas identitárias contemporâneas. A meritocracia e a avaliação padronizada estão claramente enraizadas noutras culturas não ocidentais. Na China, as avaliações eram usadas porque os governantes, pressionados pela intensa competição militar, percebiam que não conseguiam recrutar chefes militares e funcionários competentes sem esse sistema. Já eram usados no estado de Qin antes da posterior unificação da China em 221 a.C., tornando-se uma prática regular em quase todas as dinastias chinesas posteriores. Com efeito, a preparação dos jovens para um exame padronizado competitivo é uma das tradições mais antigas e profundas da cultura chinesa, adotada ao longo de muitos séculos antes de se tornarem a norma nos estados ocidentais. Os governantes chineses enfrentavam condições estruturais e conjunturais semelhantes às dos seus homólogos

europeus no início da Idade Moderna, tendo criado instituições sociais comparáveis, apesar das distâncias geográficas e culturais.

Portanto, embora o individualismo liberal possa ser um subproduto historicamente contingente da civilização ocidental, tem-se revelado extremamente atrativo para povos de várias culturas, uma vez expostos à liberdade que aquele traz. A vida económica moderna, além disso, depende da libertação dos indivíduos das restrições dos laços comunais característicos das sociedades tradicionais e nos últimos anos, milhões de pessoas têm procurado fugir desse tipo de sociedades para jurisdições que prometem, não só mais oportunidades económicas, mas também maior liberdade pessoal.

A acusação de que os estados liberais têm falhado no reconhecimento de grupos é genericamente falsa. Os estados liberais reconhecem e conferem estatuto legal – e nalguns casos apoio financeiro – a uma grande variedade de grupos. O que têm maior relutância em fazer é em conferir direitos fundamentais a grupos involuntários baseados em características fixas como a raça, a etnia, o género ou o legado cultural. Existem boas razões para esta relutância: cada um destes grupos abrange uma ampla variedade de indivíduos, cujos interesses e identidades podem ser muito diferentes das que se atribuem ao grupo como um todo. Existe também o problema sério da representação: quem é que fala em nome dos afro-americanos, ou das mulheres, ou dos homossexuais?

O multiculturalismo pode ser entendido como um substantivo relativamente neutro para descrever simplesmente um tipo de sociedade plural em que pessoas com diferentes origens culturais vivem em conjunto. A autonomia individual muitas vezes implica a escolha de uma identidade de grupo e as sociedades liberais devem proteger essa liberdade. Nas sociedades liberais como a dos Estados Unidos, a Austrália e o Canadá, as grandes cidades disfrutam de uma enorme diversidade cultural que acrescenta riqueza e interesse à sua vida.

Mas existem alguns tipos de autonomia cultural que não são compatíveis com os princípios liberais. Um certo número de comunidades imigrantes muçulmanas discrimina as mulheres, os homossexuais e todos os que querem abandonar a religião, com métodos que não respeitam as regras liberais sobre a autonomia individual. O caso clássico é uma família muçulmana que quer obrigar a filha a um casamento combinado contra a

sua vontade. Na Europa, isto tem colocado o Estado numa posição de ter que decidir entre proteger os direitos coletivos da comunidade imigrante ou os direitos individuais da mulher em causa. Neste caso, seria de esperar que uma sociedade liberal não teria outra escolha se não tomar o partido da mulher e restringir a autonomia cultural do grupo.

A acusação de que a teoria contratual não reflete o equilíbrio de poderes entre diferentes grupos sociais é relativamente justa, mas, uma vez mais, nas sociedades liberais estas questões têm vindo a ser corrigidas. Houve de facto um contrato racial na fundação dos Estados Unidos, exemplificado pela cláusula dos três quintos na Constituição americana que não contava as pessoas negras como seres humanos de pleno direito. O documento era um contrato que representava um compromisso entre partes que desejavam preservar a escravatura e outras que a queriam abolir ou, pelo menos, restringir. A questão moral da escravatura iria continuar a assombrar a política americana e foi, como Lincoln notou no seu segundo discurso inaugural, a causa e fundamento da Guerra Civil. As Emendas à Constituição introduzidas no rescaldo da guerra alteraram substancialmente a natureza do contrato. Foram precisos mais cem anos para que o contrato fosse implementado juridicamente e os efeitos diferidos do pecado original da escravatura permanecem omnipresentes. Alguns estudiosos contemporâneos das questões raciais argumentam que este contrato racial continua a vigorar e que as instituições existentes continuam a basear-se na premissa da supremacia branca.⁶¹ Mas não é nem o facto nem a natureza do contrato em si mesmo que continua a motivar as atuais iniquidades raciais.

A acusação de que o liberalismo conduz inevitavelmente ao neoliberalismo e a uma forma de capitalismo de exploração, esquece a história do final do século XIX e do século XX. Neste período, os rendimentos das classes trabalhadoras tiveram um aumento contínuo ao longo de sucessivas gerações, e a desigualdade de rendimentos, medida pelo coeficiente de Gini, caiu até meados do século XX. A partir de finais do século XIX, quase todas as sociedades liberais avançadas tinham instituído programas abrangentes de proteção social e laboral. O liberalismo não é uma doutrina de governação suficiente por si só; precisa de ser complementada com um sistema democrático que permita fazer correções políticas às desigualdades produzidas pelas economias de

mercado. Não há razão para pensar que no futuro tais correções não possam ocorrer num enquadramento político genericamente liberal.

A ideia de que o liberalismo e o capitalismo estiveram de algum modo ligados ao colonialismo incorre num erro metodológico fundamental, ao tentar amalgamar desenvolvimentos complexos e multifatoriais numa única teoria monocausal. O recurso a escravos para o cultivo do algodão e do açúcar teve efetivamente um papel no desenvolvimento económico da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. Mas existe uma vasta literatura académica sobre as razões para o Ocidente se ter destacado do resto do mundo em termos de desenvolvimento económico, governação democrática e poderio militar. Nesse relato, o clima, a geografia, a cultura, a estrutura familiar, a concorrência e pura sorte também desempenharam papéis importantes. O colonialismo e o racismo não explicam porque é que outras regiões do mundo não ocidental, como o Leste Asiático, conseguiram fazer algo semelhante durante o final do século xx e início do século xxi. Os primeiros teóricos do capitalismo, como Adam Smith, contestaram explicitamente a necessidade de dominação colonial como caminho para a prosperidade, com a justificação de que o comércio livre era economicamente muito mais eficiente. E, de facto, o mundo na sua globalidade tem-se tornado muito mais rico após o desmantelamento dos impérios coloniais.

Isto tem levado os críticos a acusarem o liberalismo de se limitar a substituir as modalidades formais de dominação por modalidades informais; um comércio livre entre países com grandes assimetrias de poder não é realmente livre. A dizimação da indústria têxtil indígena na Índia pela exposição à concorrência de bens britânicos no século xix é frequentemente citada como exemplo. Para contrapor a isto, contudo, devemos olhar para a ascensão do Este Asiático, que tem sido capaz de se aproximar ao Ocidente e agora ameaça ultrapassá-lo nalguns setores, precisamente porque aceitou os termos da economia global liberal. Hoje existe uma enorme indústria internacional de desenvolvimento cujas transferências de recursos dos países mais ricos para os mais pobres têm sustentado os orçamentos de Estado em países da África Subsaariana. Pode argumentar-se que estes esforços em última instância não têm tido resultados exceto no domínio da saúde pública, mas não são de modo

nenhum comparáveis aos esforços envidados pelo rei Leopoldo da Bélgica para delapidar os recursos do Congo.

A última acusação contra o liberalismo tem que ver com a separação de poderes que os regimes liberais impõem ao exercício do poder, o que acaba por impedir uma redistribuição radical de poder e riqueza. Esta acusação é válida em si mesma. Um país autoritário como a China poderia operar mudanças radicais rapidamente, como quando Deng Xiaoping abriu a economia às forças de mercado depois de 1978. Uma mudança tão rápida nas instituições económicas fundamentais seria inconcebível numa república constitucional como a dos Estados Unidos. Alguns setores da esquerda progressista contemporânea têm mostrado um interesse renovado nos textos de Carl Schmitt, o teórico do direito de inícios do século xx normalmente associado à direita, que argumentou a favor do exercício discricionário do poder executivo.⁶²

Mas os constrangimentos liberais sobre o poder devem ser vistos como uma espécie de apólice de seguro. A separação de poderes existe para impedir os abusos autocráticos do poder. A ausência de constrangimentos constitucionais na China tornou possível, não só as reformas de Deng Xiaoping, mas também o desastroso Grande Salto em Frente e a Revolução Cultural de Mao. A falta de pesos e contrapesos está hoje a facilitar a centralização da ditadura de Xi Jinping. A separação de poderes na América limita a possibilidade de ocorrer o tipo de reformas desejadas pelos progressistas na atualidade, mas também protegeram o país das tentativas de abuso de poder de Donald Trump. É perfeitamente possível alterar as regras institucionais da democracia liberal para, por exemplo, eliminar o obstrucionismo que impede o Congresso de passar legislação. Noutro lugar, afirmei que a América se tem tornado uma «vetocracia» em que é extremamente difícil tomar decisões políticas devido ao grande número de poderes de veto que se têm acumulado no sistema político americano. Mas a total ausência de restrições ao poder é sempre uma proposta perigosa, porque não conhecemos de antemão a identidade dos futuros detentores do poder.

É verdade que as sociedades historicamente liberais colonizaram outras culturas, discriminaram contra grupos raciais e étnicos dentro dos seus territórios e relegaram as mulheres para papéis sociais subordinados. Mas dizer que o racismo e o patriarcado eram intrínsecos ao liberalismo

é essencializar fenómenos historicamente contingentes. O facto de determinados liberais terem apoiado ideias e políticas iliberais no passado não significa que a doutrina tenha sido incapaz de reconhecer e corrigir esses erros, algo que alguns teóricos críticos, como Charles Mills, também já reconheceram.⁶³ Com efeito, o próprio liberalismo oferecia a justificação para a sua autocorreção. Foi a ideia liberal de que «todos os homens são criados iguais» que permitiu a Abraham Lincoln argumentar contra a moralidade da escravatura antes da Guerra Civil, e foi esta mesma ideia que animou o alargamento da cidadania plena a todas as pessoas de cor durante a era dos Direitos Civis.

A última acusação feita pelos progressistas contra o liberalismo está relacionada com os modos de cognição intimamente associados ao liberalismo desde o Iluminismo, nomeadamente os das ciências naturais modernas. É neste domínio que a ameaça ao liberalismo se tem acentuado mais nos dias de hoje, o que me leva em seguida a concentrar a análise num conjunto mais restrito de instituições relacionadas com a cognição e a linguagem.

⁴⁵ A política identitária branca existe já existe há muito tempo; o Ku Klux Klan foi fundado por confederados derrotados como Nathan Bedford Forrest, que acreditava que o Sul tinha sido injustamente conquistado na «Guerra de agressão do Norte» e que os brancos precisavam de afirmar a supremacia da raça no seu rescaldo. Fora do Sul e das suas regiões limítrofes, a maioria dos americanos brancos não se viam acima de tudo como povos brancos vitimizados, mas como americanos que por acaso eram brancos.

⁴⁶ Tradução portuguesa, Letra Livre, 2012. (N. do T.)

⁴⁷ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, MA: Beacon Press, 1991).

⁴⁸ Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance* (Berkeley, CA: Berkeley Commune Library, 1968). Ver também Robert Paul Wolff, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, MA: Beacon Press, 1965).

⁴⁹ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Nova Iorque: Vintage Books, 1955).

⁵⁰ Tradução própria a partir do original citado: John Christman, *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-Historical Selves* (Cambridge, MA, e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009), p. 2. (N. do T.)

⁵¹ Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2017), p. 139.

52 Ann Cudd, *Analyzing Oppression* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2006), p. 34.

53 Tradução portuguesa, Edições 70, 2006. (*N. do T.*)

54 Carole Pateman, *The Sexual Contract. 30th Anniversary Edition, with a New Preface by the Author* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2018), pp. 93-94.

55 Pateman (2018), p. 94.

56 Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997). Ver também Charles W. Mills e Carole Pateman, *Contract and Domination* (Cambridge: Polity Press, 2007).

57 Samuel Moyn, «The Left's Due and Responsibility», *American Purpose* (24 de janeiro de 2021).

58 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Nova Iorque: Grove Press, 2004).

59 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

60 Ver Pankaj Mishra, «Bland Fanatics», in *Bland Fanatics: Liberals, Race, and Empire* (Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2020).

61 Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me* (Nova Iorque: Spiegel and Grau, 2015).

62 Ver Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006).

63 Mills (1997), p. 10.

A Crítica da Racionalidade

As teorias críticas ligadas à política identitária nos Estados Unidos têm produzido uma crítica, não só dos princípios liberais, mas dos modos de discurso que lhe estão associados. É neste domínio que estão a produzir o seu efeito mais evidente. Nas suas versões mais extremas, esta crítica nega liminarmente a possibilidade do ideal liberal de discurso racional. Esta linha de pensamento atravessa o estruturalismo, o pós-estruturalismo, o pós-modernismo, acabando nas múltiplas formas da teoria crítica contemporânea. À semelhança das críticas do liberalismo identificadas no capítulo anterior, parte de um conjunto de observações verdadeiras, mas é depois levado a extremos insustentáveis. Nesse processo, muitos dos argumentos avançados pela esquerda progressista derivaram para o campo da direita populista. Quando combinada com as tecnologias de comunicação modernas, esta crítica conduz-nos a um baldio cognitivo onde, nas palavras de Peter Pomerantsev, «nada é verdade e tudo é possível».⁶⁴

Desde os seus inícios mais remotos, o liberalismo moderno foi intimamente associado a um modelo cognitivo específico, o das ciências naturais modernas. Este modelo postula a existência de uma realidade objetiva exterior à mente humana, que os seres humanos conseguem ir conhecendo até a saberem manipular. A fonte desta abordagem foi o filósofo René Descartes que, partindo do ceticismo mais radical possível sobre a existência dessa realidade exterior, foi progressivamente abrindo caminho para um sistema estruturado que permitisse a sua apreensão. Esse sistema viria a ser baseado na observação empírica e no método experimental encetado por Francis Bacon, que procurava estabelecer o nexos de causalidade mediante o controlo da observação de eventos correlacionados. Este é o método no qual se baseia a ciência natural

moderna e ainda hoje é ensinado em qualquer curso básico de estatística no mundo. O liberalismo, portanto, foi intimamente associado ao projeto de domínio sobre a natureza através da ciência e da tecnologia, usando esta última para moldar a realidade existente aos fins e propósitos humanos.

As democracias modernas enfrentam uma profunda crise cognitiva. O sociólogo Max Weber distinguia factos de valores e argumentava que a racionalidade determinava somente os primeiros. Embora pudéssemos não concordar com uma afirmação como «o embrião humano é moralmente equivalente a um recém-nascido», poderíamos concordar sobre a verdade ou falsidade de uma afirmação como «está a chover lá fora neste momento». Há muitos anos que as sociedades modernas têm convivido com o relativismo moral que afirma a subjetividade fundamental de todos os sistemas de valores. O liberalismo moderno foi, de facto, fundado sobre a premissa de que não há um acordo entre as pessoas sobre os fins últimos da vida ou sobre concepções do bem. O pós-modernismo, contudo, tem-nos levado ainda mais longe, do relativismo moral ao cognitivo, em que até a observação factual é considerada subjetiva.

Jonathan Rauch nota que a perspetiva sobre a verdade factual emanada do Iluminismo liberal assenta na confiança num sistema social que adere a duas regras: a de que ninguém tem a última palavra e a de que o conhecimento tem de ser baseado em evidência empírica e não na autoridade do orador.⁶⁵ A isto é preciso acrescentar uma bateria de técnicas destinadas quer à verificação de proposições empíricas mediante o raciocínio indutivo, quer à sua falsificação mediante a simples observação, *à la* Karl Popper. Estas técnicas são aquilo a que no seu conjunto se chama o método científico. O conhecimento sobre o mundo exterior é um processo social cumulativo mediante o qual o método é aplicado. Este processo pode ser aberto e as suas conclusões nunca são mais do que verdades probabilísticas. Mas isso não significa que algumas das nossas convicções sobre o modo como opera o mundo para além da nossa consciência subjetiva não sejam mais fundamentadas do que outras.⁶⁶

A ascensão do método científico foi crucial para o esforço do liberalismo contra o entrincheiramento da religião. O iluminismo liberal assumia-se como a vitória da razão humana sobre a superstição e o

obscurantismo. Além da revelação divina, existia uma variedade de modelos de cognição pré-modernos alternativos, tais como a leitura de sinais e símbolos ocultos na natureza, ou a exploração da nossa consciência interior.⁶⁷ Em última instância, as ciências naturais modernas foram capazes de derrotar estas abordagens alternativas porque conseguiam produzir resultados replicáveis. A manipulação da natureza produziu a economia mundial moderna, tornando-se um dado garantido o crescimento constante assente nos avanços tecnológicos. As abordagens científicas no domínio da saúde tiveram um enorme impacto sobre a longevidade; e a tecnologia conferiu aos Estados uma enorme superioridade militar, tanto para fins de defesa como de conquista. Por outras palavras, existiu sempre um forte vínculo entre a ciência moderna e o exercício do poder, um vínculo cujo símbolo mais pungente talvez tenha sido o cogumelo radioativo formado sobre Hiroxima em agosto de 1945.

É precisamente a associação íntima entre as ciências naturais modernas e as estruturas de poder existentes que gerou uma crítica continuada, que questionava se essa dominação era justificada e se servia uma verdadeira prosperidade humana.

O trajeto até à crítica das ciências naturais modernas partiu de um sítio improvável, os textos de um linguista suíço de finais do século XIX, chamado Ferdinand de Saussure. Saussure argumentava que as palavras não apontavam necessariamente para uma realidade objetiva exterior à consciência do seu orador; pelo contrário, estavam entretecidas numa relação binária entre «significante» (*signifiant*) e «significado» (*signifié*), em que o próprio ato de enunciação era responsável por moldar a perceção de um mundo aparentemente exterior.⁶⁸ Os significantes estavam ligados por um sistema que refletia a consciência daqueles que usavam uma determinada linguagem e, portanto, apresentava diferenças entre culturas.

As ideias de Saussure foram aproveitadas e desenvolvidas nas décadas de 1960 e 1970 por uma série de autores franceses, incluindo o psicanalista Jacques Lacan, o crítico literário Roland Barthes e o filósofo Jacques Derrida. O que eles retiraram de Saussure foi a noção de subjetividade radical: o mundo exterior que pensamos perceber é, na verdade, criado pelas palavras que usamos para o descrever. Embora Derrida criticasse Saussure, o desconstrucionismo que inspirou procurou demonstrar que todos os escritores eram inconscientemente cúmplices na

construção das estruturas sociais em que estavam inseridos.⁶⁹ A leitura de Shakespeare ou de Goethe não se destina a extrair o sentido ou sabedoria do autor, mas sim a expor o modo como o próprio autor denuncia as suas intenções ou reflete a injustiça das relações de poder no seu tempo. Saussure, e o estruturalismo que emanou da sua obra, não fazia generalizações sobre a subjetividade fundamental de toda a linguagem; o desconstrucionismo sim. Esta abordagem proporcionou uma justificação intelectual para um ataque ao cânone ocidental, composto pelo conjunto de obras fundacionais que, estendendo-se desde Homero e a Bíblia hebraica até Marx e Freud, tinham constituído a base para inúmeros cursos sobre a civilização ocidental na América e na Europa.

O precursor desta abordagem foi Friedrich Nietzsche, afirmando que «não existem factos, apenas interpretações». Mas o pensador que sistematizou esta linha de pensamento e que influenciou mais profundamente as suas tendências subsequentes foi Michel Foucault. Numa série de obras brilhantes, Foucault expôs a teoria de que a linguagem das ciências naturais modernas servia para mascarar o exercício do poder. A definição de loucura e de doença mental, o recurso ao encarceramento para punir determinados comportamentos, as categorizações médicas do desvio sexual e outras práticas, não se baseavam em observações empíricas neutras sobre uma dada realidade. Em vez disso, refletiam os interesses de estruturas de poder mais alargadas no seu ímpeto de subordinar e controlar diferentes tipos de pessoas.⁷⁰ A linguagem supostamente objetiva das ciências naturais modernas codificava esses interesses de modo a encobrir a influência dos detentores do poder; as pessoas eram assim inconscientemente manipuladas para afirmar o domínio de certas ideias e dos grupos que estavam por trás delas.

Com Foucault, o desconstrucionismo evoluiu para o pós-modernismo, uma crítica mais generalizada dos modelos cognitivos que durante séculos tinham estado fortemente associados ao liberalismo clássico. A crítica foi facilmente incorporada nas diferentes variedades de teoria crítica que proliferaram na academia americana a partir da década de 1980 e que foram aplicadas como método para o ataque às estruturas de poder racial e de género daquele período. A obra *Orientalismo*, escrita por Edward Said em 1978, tornava explícito o recurso à teoria foucaultiana sobre o poder e

a linguagem para atacar as abordagens acadêmicas dominantes no campo dos estudos culturais, abrindo caminho para os teóricos pós-colonialistas que têm negado a possibilidade de um «conhecimento objetivo» não condicionado pela identidade do seu produtor.⁷¹ Os Estados Unidos tinham uma longa história de hierarquização e injustiça racial que inevitavelmente permeava praticamente todas as suas instituições e o pós-modernismo forneceu um enquadramento sistemático para a compreensão destas questões. A linguagem e as relações de poder que codificava permaneceram centrais a esta crítica: o adjetivo «americano», por exemplo, estava caracteristicamente carregado de inúmeros preconceitos sobre a raça, o gênero e as inclinações culturais. As discussões contemporâneas em torno dos pronomes são apenas a manifestação mais recente da sensibilidade dos grupos identitários ao modo subtil como a linguagem frequentemente impõe as relações de poder.

O sentido que Foucault dá à linguagem, não como um veículo neutro que conduz a um conhecimento objetivo, mas como instrumento de poder, explica alguma da hipersensibilidade à mera expressão de palavras por parte das pessoas que assimilaram as suas ideias. Em muitos polos universitários e instituições culturais de elite atuais, as pessoas reclamam que a mera utilização de certas palavras, seja verbalmente ou impressas, constitui uma violência e fá-las sentirem-se «inseguras» e sujeitas a stresse traumático. Qualquer pessoa que tenha experimentado uma situação de violência real saberá que existe uma grande diferença entre levar um murro na cara e ouvir determinadas palavras desagradáveis serem proferidas. Mas, na lógica de Foucault, as próprias palavras são expressões de poder e esse poder, ao ser afirmado, pode fazer as pessoas sentirem-se fisicamente inseguras.

A premissa sobre a igualdade humana está no âmago do projeto liberal; ou seja, a ideia de que subjacente aos costumes e à bagagem cultural acumulada que cada um de nós carrega, existe um núcleo moral que todos os seres humanos partilham e reconhecem nos outros. É este reconhecimento mútuo que torna possível a deliberação e a escolha democrática.

Com a crescente consciência das complexidades da identidade, esta ideia fundacional tem estado sob ataque. Os indivíduos não são os tais agentes autónomos concebidos pela teoria liberal; são moldados por forças

sociais mais latas sobre as quais não têm qualquer controlo. A «experiência vivida» dos diferentes grupos e, particularmente, daqueles que têm sido marginalizados pela sociedade convencional, não é percebida por quem pertence aos grupos dominantes e não pode ser partilhada por outros com diferentes histórias de vida. A interseccionalidade é o reconhecimento do facto de que existem diferentes formas de marginalização e que a sua intersecção cria novas formas de preconceito e injustiça. Isto é algo que é percebido, em primeira instância, pelas pessoas que de facto ocupam essas intersecções e não pelas comunidades mais amplas.⁷² Numa perspetiva mais alargada, o conhecimento sobre o mundo não é como uma série de factos empíricos que qualquer observador pode simplesmente escolher e utilizar. O conhecimento está embutido nas experiências de vida; conhecer não é um ato cognitivo abstrato, mas está intimamente entrelaçado com o fazer, o agir, e o ser-se objeto dessa ação.

É impossível rejeitar simplesmente muitas destas ideias, porque partem de observações que são inquestionavelmente verdadeiras. Muitas ideias que têm sido postuladas como neutras, como conclusões cientificamente validadas, têm de facto refletido os interesses e poder daqueles que as formularam.

Por exemplo, o biólogo evolucionista Joseph Heinrich tem escrito sobre o modo como os cientistas sociais que investigam o comportamento humano têm recorrentemente usado aquilo que apelida de pessoas ESQUISITAS como sujeitos de experimentação e observação – aqueles que são ocidentais, cultos, industrializados, ricos e democráticos.

Este tipo de investigação pretende descrever as características humanas universais, mas segundo Heinrich, na verdade reflete comportamentos e atitudes culturalmente determinadas em questões como o parentesco, o individualismo, a obrigação e a governação. Ao que parece, as pessoas ESQUISITAS, são discrepantes quando se olha para o comportamento humano no mundo no seu todo.⁷³

De igual modo, todo o projeto económico neoclássico tem sido apresentado como uma aplicação neutral do método científico ao estudo da economia. Mas a disciplina também tem refletido as relações de poder existentes na sociedade subjacente, particularmente durante a sua fase neoliberal, tal como descrita nos capítulos anteriores. De entre os cientistas sociais, os economistas são os que levaram mais longe a

tentativa de formalizar as suas teorias em modelos matemáticos abstratos e desenvolver uma metodologia empírica rigorosa para as validar. São frequentemente caracterizados como padecendo de uma «inveja da física», no seu desejo de fazer rivalizar a sua ciência com as ciências naturais mais abstratas e matematizadas.

Isto não impediu a economia de ficar presa das atrações do poder e do dinheiro. A desregulamentação, a defesa intransigente dos direitos de propriedade e a privatização foram forçadas por empresas poderosas e por indivíduos que criaram grupos de reflexão e contrataram economistas reputados para escreverem ensaios académicos a justificar políticas que beneficiavam os seus interesses privados. Isto não é o mesmo que acusar a grande maioria dos economistas de corrupção descarada, embora possa ter acontecido em determinadas circunstâncias. Trata-se, antes, daquilo a que se chama «captura intelectual»: quando temos uma determinada formação e todos os nossos colegas defendem o mesmo conjunto de convicções, tendemos a aceitar e apoiar essa estrutura com absoluta boa-fé. O facto de que a defesa de tais posições granjeasse honorários de consultadoria e convites para conferências em estâncias agradáveis, também não prejudicava.

Havia, portanto, justificação para muitas das críticas às ciências naturais modernas e às abordagens cognitivas associadas ao liberalismo clássico. Mas muitas das versões da teoria crítica iam muito para além de ataques a casos específicos de má aplicação do método científico, fazendo uma crítica mais geral à ciência na sua evolução desde o Iluminismo. Argumentava que a busca de critérios humanos universais, fundamentais ao liberalismo, correspondia simplesmente a um exercício de poder que inculcava o racismo e o patriarcado e procurava impor as ideias de um tipo de civilização sobre o resto do mundo. Não era possível a ninguém elevar-se acima das identidades que advinham de nascença, ou assumir uma perspetiva mais elevada que abrangesse diferentes grupos identitários. A escritora feminista Luce Irigaray, por exemplo, afirmava que na física a mecânica dos sólidos correspondia a um olhar masculino sobre o mundo, enquanto a mecânica dos fluídos a um olhar feminino.⁷⁴ Em lugar da aspiração de acumular um corpo crescente de conhecimento sobre o mundo exterior através da observação e deliberação rigorosa, a

teoria crítica afirmava um subjetivismo radical que ancorava o conhecimento na experiência vivida e nas emoções.

A crítica que Foucault dirigia à ciência também continha um elemento de pensamento conspirativo. Segundo o autor, a natureza do poder tinha mudado no mundo moderno. Fora outrora um atributo usado abertamente por monarcas, que podiam ordenar a morte de muitos dos seus súbditos por desobedecerem ao seu comando. O poder moderno era exercido de modo mais subtil; estruturava as instituições e a linguagem usada para regular e descrever a vida social, era aquilo a que chamava o «biopoder».⁷⁵ Nos seus últimos textos, Foucault sustentou que o poder permeava praticamente todas as atividades, ao ponto de, como observaram os seus críticos, esvaziar o conceito de qualquer significado efetivo.⁷⁶ Ofereceu, no entanto, um argumento que os teóricos críticos posteriores podiam usar para explicar como é que uma ciência supostamente objetiva estava na verdade a servir os interesses de determinadas elites – dos homens europeus brancos – das pessoas «heteronormativas» e afins.

O pós-modernismo e as suas derivações da teoria crítica já estão em circulação há muito tempo, tendo já sido criticados e mesmo ridicularizados. Um certo número de pessoas a trabalhar neste campo, começando com pós-estruturalistas como Lacan e Derrida, escreveram de um modo que parecia propositado para obscurecer o seu pensamento e escudá-los contra a responsabilidade pelas contradições e falhas de lógica.⁷⁷ Parecia ser uma ocupação esotérica confinada a certos departamentos académicos, mas tem continuado a proporcionar um enquadramento para os progressistas interpretarem o mundo. O assassinato de George Floyd, em maio de 2020, provocou legitimamente uma enorme raiva, com protestos contra a violência policial por toda a América. Mas também produziu uma literatura antirracista que transporta muitos ecos de críticas passadas.⁷⁸ Nesta leitura, o racismo não é visto como um atributo de certos indivíduos, ou como um problema político que precisa de ser resolvido. Pelo contrário, diz-se que é uma condição que permeia as instituições e a consciência americana. Como o biopoder de Foucault, reflete uma estrutura de poder da supremacia branca, que está inscrita na linguagem e ilude até os progressistas que se consideram antirracistas.

A crítica pós-modernista ao liberalismo e aos métodos cognitivos que lhe estão associados derivou agora para o campo da direita. Os atuais grupos nacionalistas brancos consideram-se grupos identitários sitiados. Durante a epidemia da Covid, um grupo muito mais alargado de conservadores no mundo inteiro recorreu ao mesmo tipo de crítica de carácter conspirativo em relação à ciência moderna que tinha sido inaugurada pela teoria crítica e pela esquerda. Produziram uma imagem espelhada do conceito de «biopoder» proposto por Foucault, argumentando que as recomendações emanadas da infraestrutura de saúde pública sobre o distanciamento social, o uso de máscara e os confinamentos não refletiam uma «objetividade» científica, mas eram motivadas por interesses políticos ocultos.⁷⁹ O argumento direitista foi ainda muito mais longe, procurando erodir a confiança na credibilidade dos cientistas e nas instituições que faziam uso da ciência. É extremamente improvável que os conservadores contemporâneos, de Donald Trump para baixo, tenham lido uma só palavra da teoria pós-modernista que anatematizam, mas o mesmo não se pode dizer de um certo número de intelectuais atraídos por esse movimento, tais como Andrew Breitbart e Peter Thiel. Limitaram-se a aplicar aquilo que começou por ser uma crítica do sistema ao atual domínio progressista sobre instituições supostamente neutras, como a academia e os meios de comunicação convencionais.⁸⁰

A subversão do liberalismo clássico e dos modos de cognição que lhe estão associados por grupos identitários progressistas foi levada a cabo no pressuposto de que esse esforço beneficiaria grupos historicamente marginalizados sob a égide das instituições liberais. Estes grupos iriam assim conquistar a dignidade e a igualdade de reconhecimento prometida pelo liberalismo, mas nunca cumprida.

Nesse aspeto, Friedrich Nietzsche foi um profeta bem mais honesto e incisivo sobre os prováveis impactos de destronar a racionalidade liberal, do que os seus seguidores da teoria crítica no século XXI. O filósofo argumentou que o liberalismo moderno se sustentava numa estrutura de suposições reconduzíveis à moralidade cristã. O Deus cristão estivera vivo, mas agora que morrera, abria a porta para a transvaloração de todos os valores, incluindo o valor da igualdade. Nietzsche caracterizava o cristianismo como uma religião de escravos e elogiava a «besta loira» que

tinha sido domada e domesticada por ela. O princípio de que os fracos devem receber o mesmo tratamento do que os fortes era tão falso como o princípio de que os fortes deviam governar os fracos. Com efeito, a única medida de valor universal que resta é o poder e a «vontade de poder» que atravessa todas as atividades humanas. Traduzido em termos pós-modernistas, se Foucault argumenta que o método científico codifica o poder e os interesses ocultos das elites, então temos de nos perguntar qual é a agenda que comanda o próprio Foucault. Se não existem verdadeiros valores universais para além do poder, então porque haveria alguém de aceitar o empoderamento de qualquer grupo marginalizado, já que resultaria apenas na substituição de uma expressão de poder por outra?

É precisamente este o argumento aproveitado hoje em dia pelos grupos de extrema-direita nos Estados Unidos, que expressam abertamente o medo de serem «substituídos» por pessoas de cor. É um medo grosseiramente exagerado, mas torna-se plausível se abandonarmos a premissa liberal de que qualquer um, independentemente da raça, etnia ou género, pode participar em igualdade de condições da identidade liberal mais alargada. Estes grupos extremistas não estão a lutar para preservar a ordem liberal, estão a lutar para preservar o seu poder num combate de soma zero com outros grupos étnicos.

Embora as sociedades liberais possam concordar em discordar sobre os fins últimos, não podem sobreviver se forem incapazes de estabelecer uma hierarquia de verdades factuais. Esta hierarquia é criada por diferentes tipos de elites, que agem com independência face aos detentores do poder político. Os tribunais americanos podem rejeitar processos que não tenham uma base de boa-fé em factos e leis, e podem sancionar advogados que lhes mintam. Os jornais científicos não publicam artigos que não tenham passado por uma revisão de pares e recusam estudos que revelem ter sido fraudulentos ou baseados em provas adulteradas. Os jornalistas responsáveis têm sistemas para confirmar factos e os canais de *media* responsáveis retratam-se de histórias que demonstrem ter sido enganadores ou falsas. Nenhum destes sistemas é infalível e são todos vulneráveis ao enviesamento. Mas não foram propositadamente construídos pelas elites que os supervisionam para manipular ou fragilizar as pessoas comuns.

Existem, assim, duas versões da política identitária moderna. Uma versão considera a busca de identidade como um corolário da política liberal: as elites historicamente dominantes não conseguem perceber as dificuldades dos grupos marginalizados e, portanto, reconhecer a sua humanidade subjacente. O objetivo desta forma de política identitária é conquistar a aceitação e igualdade de tratamento para membros do grupo marginalizado enquanto indivíduos, de acordo com a premissa de uma humanidade comum subjacente a todos.

A outra versão da política identitária encara a experiência vivida dos diferentes grupos como sendo fundamentalmente incomensurável; nega a possibilidade de modos de cognição universalmente válidos e eleva o valor da experiência do grupo acima daquilo que a diversidade de indivíduos partilha em comum. Esta interpretação de identidade acaba por se fundir perfeitamente com um nacionalismo histórico por norma associado à direita. O nacionalismo teve origem no início do século XIX como reação às pretensões universalistas do liberalismo. Cada nação, afirmavam os nacionalistas, possuía a sua própria história e tradições culturais que deviam ser acalentadas e preservadas contra uma política liberal que reconhecia as pessoas simplesmente como indivíduos amorfos. Os românticos alemães, por exemplo, atacaram a abordagem científica e empirista dos liberais britânicos, à qual contrapunham uma verdade assente no sentimento e na intuição.

Tudo isto faz-nos pensar que não se trata de a política identitária estar errada, mas que devemos regressar à interpretação liberal dos seus objetivos. O liberalismo, com a sua premissa de igualdade humana universal, tem de servir para enquadrar o combate dos grupos identitários pelos seus direitos.

⁶⁴ Peter Pomerantsev, *Nothing is True and Everything is Possible: The Surreal Heart of the New Russia* (Nova Iorque: PublicAffairs, 2014).

⁶⁵ Jonathan Rauch, *The Constitution of Knowledge: A Defense of Truth* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2021).

⁶⁶ Alan D. Sokal e Alan Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science* (Nova Iorque: Picador, 1999), capítulo 4.

67 Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Nova Iorque: Continuum, 1982); Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Nova Iorque: Vintage Books, 1994 [1970]).

68 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2011).

69 Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2016).

70 Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (Nova Iorque: Vintage Books, 2013); *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Nova Iorque: Vintage Books, 1995); *The History of Sexuality: An Introduction* (Nova Iorque: Vintage Books, 2012).

71 Edward Said, *Orientalism* (Nova Iorque: Random House, 1978).

72 Kimberlé Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 43 (1991): 1241-99.

73 Joseph Heinrich, *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous* (Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2020).

74 Luce Irigaray, «Le Sujet de la science est-il sexuel?», *Hypatia* 2 (1987): 65-87.

75 Ver Michel Foucault, «Right of Death and Power Over Life», in *The Foucault Reader* (Nova Iorque: Pantheon Books, 1984).

76 Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture* (Cambridge, MA: Belknap/ Harvard University Press, 2011), pp. 102-107.

77 Ver Sokal e Bricmont (1999) para numerosos exemplos.

78 Ibrahim X. Kendi, *How to Be an Antiracist* (Londres: One World, 2019); Robin DiAngelo, *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism* (Boston, MA: Beacon Press, 2020).

79 Ross Douthat, «How Michel Foucault Lost the Left and Won the Right», *New York Times* (25 de maio de 2021).

80 Ver Geoff Shullenberger, «Theorycells in Trumpworld», *Outsider Theory* (5 de janeiro de 2021).

Tecnologia, Privacidade e Liberdade de Expressão

Um dos princípios fundacionais do liberalismo clássico tem que ver com a proteção da liberdade de expressão. Esta proteção está inscrita na 1.^a Emenda da Carta dos Direitos dos Estados Unidos e foi consagrada nas leis fundamentais de muitas democracias liberais, assim como na Declaração Universal dos Direitos Humanos. A expressão possui um valor moral intrínseco enquanto *locus* do pensamento e da escolha, assim como o valor prático de permitir aos seres humanos comunicarem com um grau de complexidade de que mais nenhuma espécie é capaz. A palavra é necessária à criação de instituições que tornam possível a coordenação e cooperação através do tempo e a uma escala gigantesca. A liberdade de expressão implica liberdade de pensamento e é a base para todas as outras liberdades que uma ordem liberal procura proteger.

Como parte do ataque mais alargado ao liberalismo, a liberdade de expressão também tem sido contestada, tanto à esquerda como à direita. Também foi profundamente desafiada por mudanças tecnológicas que oferecem às sociedades novos canais de comunicação ainda pouco testados.

Existem dois princípios normativos que sustentam a liberdade de expressão numa sociedade liberal. O primeiro incide sobre a necessidade de evitar concentrações artificiais do poder sobre a comunicação.

O segundo é menos óbvio, mas igualmente necessário, e tem que ver com o respeito que tanto o governo como os cidadãos devem manter em relação à esfera privada que envolve cada membro da sociedade. Esta esfera pode ser definida em termos de um direito jurídico fundamental, tal como acontece na Europa, mas é mais bem compreendido como uma norma do que como um direito legal, porque deve afetar o comportamento privado dos cidadãos uns com os outros e ser visto como uma extensão da

virtude da tolerância. Ambos os princípios têm sido ameaçados pelas transformações tecnológicas no modo como agora comunicamos, assim como por outros desenvolvimentos sociais, tais como a polarização política.

Atualmente tem-se assistido a uma concentração de poder sobre a comunicação por vários meios. O primeiro é a ancestral prática dos governos autoritários ou tendencialmente autoritários, em países ostensivamente democráticos, de tentar monopolizar a comunicação. O liberalismo clássico é extremamente desconfiado deste tipo de poder estatal e, de facto, a liberdade de expressão tende a ser o primeiro alvo de qualquer regime autoritário. O atual Partido Comunista Chinês exerce um controlo cada vez mais apertado, não apenas sobre os meios de comunicação tradicionais, como sobre a Internet; e a Rússia de Vladimir Putin tem submetido todos os grandes canais de comunicação ao seu controlo ou ao controlo dos seus apaniguados. A Internet veio facilitar a vigilância a uma escala nunca antes imaginada mediante os sensores e meios de rastreio que se tornaram ubíquos no dia-a-dia das pessoas. O sistema de crédito social instituído na China, funde a vigilância com a mineração de dados em grande escala e a inteligência artificial, permitindo ao governo manter um registo dos pensamentos e comportamentos dos seus cidadãos.

A segunda ameaça provém não dos governos, mas do controlo *privado* sobre os meios de comunicação tradicionais e foi inaugurada pelo antigo primeiro-ministro italiano, Silvio Berlusconi. Berlusconi tornou-se um oligarca poderoso através da criação de um grande império mediático, a Mediaset, que detinha posições importantes em jornais, meios publicitários e meios de transmissão. Este controlo permitiu-lhe granjear o estatuto de celebridade, que capitalizou na corrida a primeiro-ministro no início da década de 1990, numa altura em que a ordem política italiana saía do pós-Segunda Guerra Mundial estava a colapsar com a derrocada dos partidos Socialista e Democrata-Cristão. Uma vez no poder, Berlusconi pôde usar a sua recém-adquirida influência política para proteger os seus interesses comerciais e proteger-se contra processos judiciais.

O êxito de Berlusconi em combinar os *media* com o poder político tem sido desde então amplamente imitado. Embora não sendo um barão dos

media, Vladimir Putin rapidamente percebeu a importância de submeter os canais de comunicação ao seu controlo ou ao controlo dos seus protegidos. Nesse processo, tornou-se um dos homens mais ricos da Rússia, se não do mundo. Viktor Orbán na Hungria e Recep Tayyip Erdoğan na Turquia usaram igualmente o seu controlo pessoal sobre os meios de comunicação para cimentar o seu poder político e riqueza familiar. Com o crescimento da Internet no final dos anos 1990, os meios de comunicação tradicionais perderam a sua atratividade como investimento e muitos deles foram comprados por oligarcas que os viam não tanto como negócios atrativos, mas como portas de entrada para a política.⁸¹ O país em que o controlo oligárquico dos meios de comunicação tradicionais foi mais acentuado foi a Ucrânia, onde praticamente todos os principais canais de rádio e televisão são controlados por um dos sete importantes oligarcas.

A terceira ameaça principal à liberdade de expressão provém, paradoxalmente, do imenso volume de comunicação que a Internet tornou possível. Quando a Internet se implantou como meio de comunicação pública na década de 1990, havia uma crença generalizada de que teria um efeito profundamente democratizador. A informação era uma fonte de poder e, portanto, maior acesso à informação iria espalhar mais o poder. A Internet permitia que todos nos tornássemos editores, contornando os guardiões dos *media* tradicionais – editoras, grupos mediáticos e governos. A Internet também iria permitir as mobilizações populares, facilitando as revoltas contra regimes autoritários e corruptos na Ucrânia, na Geórgia, no Irão, assim como as ocorridas durante a Primavera Árabe. Permitia que indivíduos isolados que sofriam de abusos ou perseguição pudessem contactar com outros na mesma situação apesar dos obstáculos geográficos e mobilizar-se assim em ações coletivas.

Mas como Martin Gurri observou, o novo universo de informação em que os meios digitais se combinavam com os meios de comunicação tradicionais, assoberbaram-nos com mais informação do que alguma vez antes tínhamos tido acesso ou pudéssemos assimilar. Com o passar do tempo, tornou-se evidente que muita desta informação era de fraca qualidade, falsa, ou por vezes propositadamente instrumentalizada para atingir objetivos políticos específicos. Enquanto alguns indivíduos poderosos, como Wael Ghonim, no Egito, conseguiam ajudar a derrubar

uma ditadura árabe, outros também conseguiam sozinhos espalhar a desinformação sobre vacinas ou fraude eleitoral. O efeito cumulativo desta explosão de informação foi o de minar a autoridade das hierarquias existentes – governos, partidos políticos, empresas de comunicação e afins – que antes controlavam os canais que davam acesso à informação.⁸²

A teoria subjacente à 1.^a Emenda americana tem como objetivo limitar apenas a primeira destas fontes de concentração de poder sobre a comunicação: o governo. Na ausência de controlo do Estado, presume-se que existirá um mercado de opinião e que a boa informação acabará por expulsar a má informação mediante um processo de deliberação democrática. O pensamento europeu sobre a liberdade de expressão obedece a uma ideia similar subjacente, correspondendo por exemplo, à prioridade dada por Jürgen Habermas à «esfera pública» na teoria democrática. Como qualquer outro mercado de produtos, o mercado das ideias funciona melhor se for amplo, descentralizado e competitivo.

Esta teoria clássica apresenta vários problemas. Em primeiro lugar, nem todas as vozes no debate democrático estão, de facto, em pé de igualdade. A «construção de conhecimento» do método científico é descentralizada, aberta e não depende de uma fonte única de autoridade para verificar os seus resultados. Neste sistema, contudo, o conhecimento acumula-se com base na observação empírica sustentada por uma metodologia racional pela qual se estabelecem relações de causalidade. Depende para o seu funcionamento de uma preferência normativa geral pelo rigor empírico. Um indivíduo que cite anedotas sobre os efeitos de um tratamento médico específico nos seus parentes próximos, não deverá ter o mesmo estatuto do que um estudo científico que apresente os resultados de um ensaio clínico aleatório de grande escala. Um *blogger* militante a opinar que determinado político é corrupto, não deveria ter o mesmo peso do que um jornalista de investigação que passou seis meses a analisar cuidadosamente os registos financeiros desse mesmo político. E, contudo, a Internet torna estas visões alternativas parecerem igualmente credíveis.

A ideia de que a informação possui uma hierarquia intrínseca, está inscrita nos sistemas jurídicos modernos. Ao condenar uma pessoa acusada de crime «para além de qualquer dúvida razoável» (para usar os termos da jurisprudência americana), os tribunais procurarão limitar o impacto dos rumores; o facto de algo ser afirmado na Internet, por

exemplo, não é suficiente para que seja considerado legalmente admissível em tribunal. O jornalismo profissional também se rege por uma hierarquia de informação, com requisitos de verificação das fontes e de transparência.

Isto torna-se um problema sério porque as grandes plataformas de Internet operam segundo um modelo comercial que privilegia a viralidade e o sensacionalismo sobre qualquer espécie de verificação cuidadosa da informação. Uma história obscena e falsa pode ser espalhada nestas plataformas digitais a uma velocidade e escala que nenhum meio de comunicação tradicional conseguiria alguma vez acompanhar. A economia de rede (isto é, o facto de que as redes se tornam mais valiosas aos seus utilizadores quanto maiores forem) garante que o poder para disseminar ou suprimir informação é concentrado nas mãos de apenas duas ou três das gigantes plataformas de Internet. Em vez de dispersar o poder, a Internet moderna serviu para a sua concentração.

O modelo padrão de conhecimento humano subjacente ao Iluminismo liberal afirma que os seres humanos são racionais: observam uma realidade empírica que lhes é exterior, fazem inferências causais partindo dessas observações e são capazes depois de agir sobre o mundo com base nas teorias que desenvolveram. Jonathan Haidt e outros psicólogos sociais tem sugerido que, na prática, muitas pessoas seguem um modelo cognitivo diferente.⁸³ Não partem de nenhum tipo de observação neutra da realidade empírica. Ao contrário, partem de escolhas sobre a realidade que preferem e usam as capacidades cognitivas consideráveis para seleccionar dados empíricos e conceber teorias que confirmem essa realidade, num processo apelidado de «raciocínio motivado».

As plataformas de Internet têm feito um grande uso do raciocínio motivado. Possuem montanhas de dados sobre as preferências dos seus utilizadores, permitindo-lhes dirigir os conteúdos com grande precisão, de modo a maximizar as interações com os utilizadores. Ninguém obriga os utilizadores a comportarem-se desta maneira; parece-lhes uma escolha voluntária, mas na realidade baseia-se numa sofisticada manipulação de bastidores levada a cabo pelas plataformas. Em vez de contribuir para um processo social em que informação nova e variada é verificada, assimilada e validada, as plataformas tendem a reforçar crenças e convicções existentes. Não fazem isto por qualquer motivação política, mas apenas

para maximizar os seus resultados e nesse processo acabam por minar o funcionamento da deliberação democrática.

O segundo princípio que deveria governar a comunicação numa sociedade liberal é a necessidade, por parte tanto dos governos como dos cidadãos, de respeitarem a esfera de privacidade que envolve cada membro da sociedade. Na Europa, a proteção da privacidade foi inscrita nas leis básicas de muitos países e na União Europeia é considerada um direito fundamental. O respeito pela privacidade deve aplicar-se não só aos governos e grandes empresas, mas também aos indivíduos, no seu comportamento para com os demais.

Há várias razões para que a proteção de uma zona de privacidade seja crucial para que o liberalismo funcione. A primeira deriva diretamente da natureza do próprio liberalismo. Se entendermos o liberalismo como um meio para governar sobre a diversidade, assumimos que não haverá um consenso nas visões substantivas sobre o que deve constituir uma vida boa. Isto não significa que os indivíduos tenham de abandonar as suas convicções morais, apenas que essas convicções têm de ser mantidas na esfera da vida privada e não ser impostas às outras pessoas. Os cidadãos de uma república liberal devem praticar a tolerância, o que significa respeitar a diversidade e abdicar do impulso para obrigarem os outros a conformar-se com as nossas crenças mais profundas. Deve ser a dimensão pública das pessoas – o modo como se comportam face às outras pessoas – que deve ser relevado, e não a natureza das suas crenças mais profundas.

Respeitar a privacidade das outras pessoas pode parecer uma exigência pacífica, mas é uma das que mais frequentemente conflitua com outros princípios, tais como a ideia de que o comportamento individual deve ser transparente e objeto de responsabilização. Em anos recentes, tem havido uma enorme pressão para uma maior transparência e responsabilização em todos os domínios. Esta exigência começa pelas instituições públicas, como os órgãos legislativos e executivos, mas tem-se espalhado também à governação das organizações privadas, desde a Igreja Católica aos escuteiros, das empresas às organizações não governamentais. Sem transparência não pode haver responsabilização: funcionários e líderes corruptos, pornógrafos infantis e traficantes de sexo conseguem esconder-se atrás de um véu de secretismo. Com efeito, muitas pessoas consideram

a transparência como um bem absoluto, relativamente à qual é sempre melhor mais do que menos.

Embora a privacidade e a transparência possam ser bens complementares em certas circunstâncias, é igualmente comum estarem em conflito e não há nenhuma sociedade liberal que possa ser totalmente transparente ou prescindir da necessidade de privacidade. A deliberação e a negociação não podem existir num mundo inteiramente transparente. Ninguém que queira comprar uma casa quererá que o vendedor possa ter acesso às suas discussões com o seu agente imobiliário sobre o preço final de oferta; ninguém será franco numa reunião sobre despedimentos ou promoções se as suas opiniões forem tornadas públicas a todos, incluindo aos candidatos. As chamadas regras de «Chatham House» são invocadas em reuniões privadas, precisamente para encorajar os participantes a falarem abertamente. Nos Estados Unidos, houve um conjunto de leis como a Lei do Comité Consultivo Federal e a Lei do Governo ao Sol, que foram aprovadas na década de 1970, no seguimento do escândalo Watergate. Junto com a cobertura televisiva permanente das atividades do Congresso, a imposição destas medidas de transparência tem sido amplamente culpada pelo desaparecimento dos processos de deliberação, tanto no ramo legislativo como executivo.⁸⁴

A implantação da Internet, conjuntamente com os meios de transmissão tradicionais, tem erodido severamente a esfera privada de toda a gente. As opiniões privadas, que outrora teriam sido expressas em pessoa ou pelo telefone, são agora mediadas por plataformas eletrónicas, onde deixam um registo permanente. Na China, é o governo que tem acesso a estes dados, podendo usá-los para controlar o comportamento dos seus cidadãos. Nos países democráticos, são as grandes plataformas que têm acesso aos dados, onde uma empresa como o Facebook (agora Meta) usa o seu conhecimento sobre os nossos pensamentos e preferências mais íntimas para nos vender produtos.

Mas o problema não começa nem acaba com as grandes plataformas. Muitos utilizadores partilham aquilo que julgam ser opiniões privadas através de *e-mail* ou em pequenos grupos de pessoas nas redes sociais. Qualquer recetor da mensagem pode, contudo, transmiti-la ao resto do mundo e muitas pessoas já tiveram problemas nos tempos recentes simplesmente por falar de forma cândida em contextos que acreditavam

ser privados. Além disso, a Internet não garante qualquer prazo de prescrição; tudo o que se diga passa a fazer parte de um registo público que é extremamente difícil de negar ou retirar posteriormente.

Estas tendências foram todas bem exemplificadas no caso de Donald McNeil, um veterano jornalista do *New York Times*. Durante uma viagem de estudo ao Peru com um grupo de alunos do secundário, McNeil foi acusado de ter usado um termo racista – não da sua autoria, mas citado – e genericamente de ter falado de um modo que os alunos interpretaram como racista. A história fez sensação nas redes sociais e levou a uma gigantesca mobilização de membros indignados do jornal, exigindo um pedido de desculpas de McNeil e acabando por forçar a sua saída.⁸⁵

A liberdade de expressão abrange o direito das organizações privadas de disciplinar e controlar o que os seus funcionários dizem e fazem quando agem em seu nome. Haveria certamente coisas que McNeil poderia dizer que justificassem uma sanção por parte do jornal mediante um processo interno. O problema aqui era o novo padrão para julgar aquilo que constituía um comportamento racista. O próprio editor do *Times*, Dean Banquet, concluiu que não lhe parecia «que as suas intenções fossem maliciosas ou odiosas»; mas os ativistas antirracistas contemporâneos têm procurado divorciar a questão do racismo da questão da intencionalidade. Já não é suficiente as pessoas terem um comportamento não racista; os seus pensamentos privados têm de estar alinhados com a ortodoxia dominante. A existência de redes sociais significou que o *New York Times* não pôde lidar com o problema discretamente, através dos seus canais internos, mas viu o incidente tornar-se objeto de um debate nacional. O caso McNeil mostra a maneira como a privacidade tem sido erodida pela confluência de várias tendências mais gerais: primeiro, a crença de que a transparência deve alargar-se a todas as formas de comportamento privado; segundo, a extrema sensibilidade à linguagem, gerada pela identificação que a política identitária faz entre linguagem e poder; e terceiro, a capacidade tecnológica para transformar locuções privadas em declarações públicas.

Nos Estados Unidos, a privacidade é protegida em certos domínios restritos, como a informação clínica, mas não existem leis nacionais que protejam outras formas de privacidade comparáveis ao Regulamento Geral da Proteção de Dados Europeu (RGPD).⁸⁶ Como o exemplo McNeil

mostra, contudo, a regulação formal da privacidade seria muito difícil de implementar e teria de implicar um tipo de intervenção estatal muito preciso nas comunicações privadas, o que facilmente poderia acarretar consequências contraproducentes. A proteção da privacidade pode assentar em leis claras, mas em última instância é mais eficaz se for assegurada por normas sociais que respeitem a capacidade dos cidadãos de ter opiniões desagradáveis ou controversas.

Por outro lado, a proteção da privacidade exige normas muito diversas no que diz respeito ao discurso público. Os cidadãos devem observar padrões de civilidade ao falar com os outros. Muito do discurso político existente hoje em dia nos Estados Unidos não pretende envolver as pessoas num debate com opiniões fundamentadas diferentes das suas; em muitos casos, é concebido propositadamente para provocar os opositores ou para reforçar a concordância entre pessoas com opiniões semelhantes.

A liberdade de expressão vê-se assim desafiada, quer pelas concentrações de poder que conferem a determinados atores um forte controlo sobre a linguagem, quer pela constante erosão da esfera de privacidade que a sociedade liberal procura proteger. A função deliberativa da liberdade de expressão tem sido enfraquecida não só pelas exigências excessivas de transparência, mas também pelo surgimento de diferentes tipos de universos fantasiosos tornados possíveis pela deslocação das nossas interações sociais para as comunicações em rede.

Nos Estados Unidos, em 2021, uma parte importante da direita americana estava a viver num mundo ilusório, no qual Donald Trump ganhou a eleição presidencial de novembro de 2020 por uma margem esmagadora, tendo-lhe sido roubada fraudulentamente pelos Democratas. Esta narrativa teve consequências no mundo real, como foi a invasão do Capitólio, a 6 de janeiro de 2021, por uma multidão de apoiantes de Trump. Também levou os políticos republicanos em estados como a Geórgia, o Texas, a Flórida e o Arizona a promulgar leis desenhadas para corrigir um problema inexistente, restringindo o acesso ao voto e arrogando-se o direito de contornar os resultados eleitorais em futuras contagens se estas não resultarem numa vitória republicana. No seguimento do processo de vacinação contra a pandemia da Covid, muitos conservadores viraram-se contra a vacinação como um conluio governamental com motivações políticas. Um número mais pequeno, mas

ainda assim significativo, aderiu a teorias da conspiração ainda mais rebuscadas, como a narrativa do movimento QAnon, segundo a qual o Partido Democrata faz parte de uma rede internacional de pedófilos.⁸⁷

A disseminação deste tipo de narrativas está diretamente ligada ao crescimento da Internet. A paranoia de direita sempre existiu na política americana, desde a Ameaça Vermelha da década de 1920 a Joseph McCarthy nos anos 1940, mas tais teorias da conspiração estavam em geral arredadas nas margens do espectro político.⁸⁸ Antes da Internet, a informação era controlada por um pequeno número de canais de transmissão e jornais, tornando muito difícil a um político derrotado alegar fraude eleitoral na ausência de provas concretas. Mas a Internet proporcionou a proliferação de um número ilimitado de canais para espalhar a desinformação.

Normalmente, se a nossa versão preferida da realidade divergir substancialmente da realidade efetiva, acabará por embater nela: não seremos contratados, não chegaremos ao destino pretendido ou não conseguiremos proteger-nos da doença. Mas também aqui a tecnologia de informação moderna tem interferido a muitos níveis com os nossos horizontes cognitivos. Cada vez mais, não interagimos diretamente com o mundo exterior, tocando, sentindo, caminhando ou falando com outras pessoas. Estas atividades são hoje mais frequentemente mediadas por ecrãs que nos apresentam avatares dessa realidade exterior. As nossas relações sociais espalharam-se muito para além dos círculos próximos da família e amigos que existiam há uma ou duas gerações. As simulações virtuais da realidade têm vindo a tornar-se incrivelmente realistas nos últimos tempos e esbateram as fronteiras da nossa perceção entre o que é real e o que é um simulacro. Este fenómeno é especialmente evidente no mundo dos jogos *online*, ou no universo fantasista dos super-heróis de Hollywood, que ocupam uma enorme e crescente porção do tempo dos jovens. No mundo dos videojogos, não temos de viver com o corpo ou identidade social com que nascemos e a possibilidade de permanecer anónimo garante que a responsabilização pelas nossas ações seja mínima. O medo da morte, que normalmente nos obriga a limitar comportamentos de risco como a condução imprudente ou a violência sobre os outros, não existe no mundo digital. É este, portanto, o panorama tecnológico que serve de pano de fundo no atual contexto americano, onde as pessoas em

ambos os lados da fronteira política não se limitam a discordar na ideologia e nas preferências políticas, mas veem versões diferentes da realidade.

A esquerda progressista constrói a sua própria versão de fantasia virtual. Esta versão é bem mais inofensiva do que a da direita e não ameaça os alicerces da democracia liberal. Mas não deixa de ter consequências em termos da capacidade da esquerda para levar a cabo a sua própria agenda.

Como temos visto, a tradição da teoria crítica, associada à política identitária, coloca grande ênfase nas palavras e na linguagem enquanto significantes das estruturas de poder subjacentes. Isto leva com frequência a confundir as palavras com o poder efetivo. O âmbito daquilo que é considerado ofensivo para os outros, tem aumentado exponencialmente em contextos como as academias ou o mundo das artes. Em alguns casos, a simples formulação de certas palavras é equiparada a um ato de violência e, por isso, a sua proibição é justificada como uma questão de segurança física.

A Internet ofereceu às pessoas uma válvula de escape para canalizarem as suas opiniões sobre justiça social e simultaneamente isentá-las da necessidade de fazerem realmente algo para a promover. Realizar a justiça social numa democracia liberal é uma tarefa difícil: começa com a mobilização popular, que implica consciencializar as pessoas sobre injustiças em questões como a raça, o género, as incapacidades ou outras condições de discriminação. O ativismo *online* é perfeito para isto. Mas depois é preciso passar da mobilização para a ação: alguém tem de formular políticas e leis que resolvam a situação em causa; é preciso disputar e vencer eleições e formar maiorias; os legisladores têm de ser persuadidos a libertar recursos para encontrar soluções; as leis têm de passar o crivo judicial e depois serem implementadas a grande escala. Muitas destas etapas exigem convencer os concidadãos que inicialmente não concordavam com a questão de justiça social em causa, o que por sua vez pode implicar adaptar os objetivos iniciais ao contexto político existente.

A Internet tem permitido às pessoas confundirem atos de expressão com atos que produzem consequências no mundo real. Ao bloquear um interlocutor que julgam ser racista, os ativistas convencem-se de que desferiram um verdadeiro golpe contra o racismo. O que na verdade

fizeram foi simplesmente mudar o fórum de discussão e tornar-se alvo de críticas justas por parte da direita. As companhias das redes sociais criaram astutos sistemas de incentivos para persuadirem as pessoas de que estão a fazer algo importante ao acumular *likes* e *partilhas*, mas na realidade o significado destas ações está limitado ao ambiente fechado da própria rede social. Isto não significa que as redes sociais não possam conduzir a resultados benéficos no mundo real. A maior parte das pessoas, contudo, fica satisfeita com o simulacro de realidade que obtém das suas interações digitais.

O ataque às ciências naturais modernas e às abordagens cognitivas do Iluminismo, começaram à esquerda, com a teoria crítica a expor as agendas ocultas das elites que promoviam tais abordagens. Esta estratégia chegava muitas vezes a negar a possibilidade de uma verdadeira objetividade e valorizava, em vez disso, as percepções e emoções subjetivas enquanto fonte de autenticidade. O ceticismo derivou agora para a direita populista, que interpreta a utilização destes mesmos modelos cognitivos científicos por parte das elites, não como técnicas para marginalizar minorias, mas antes como instrumentos para vitimizar as antigas convenções. Os progressistas e os nacionalistas brancos estão unidos na valorização do sentimento e da emoção crua, em detrimento da fria análise empírica.⁸⁹

A solução a longo prazo para o problema das realidades alternativas criadas pela Internet e pela comunicação digital não pode ser o abandono do princípio da liberdade de expressão mediante o recurso ao poder para silenciar formas de discurso desaprovadas, seja por parte de governos, de empresas ou de turbas do meio digital. Mesmo que concordemos com a utilização desse poder no curto prazo, ou para fins como a prevenção do incitamento à violência imediata, deve ficar claro que este tipo de poder é muito perigoso e virá inevitavelmente a ser exercido por outros atores com quem discordamos. Temos de restaurar a estrutura normativa liberal, incluindo a sua abordagem à racionalidade e à cognição. Uma norma crucial é a crença não na «ciência» – que nunca fala com uma única voz autoritária – mas no método científico, que é aberto e dependente de processos de verificação e refutação. A liberdade de expressão depende ainda de normas de civilidade e respeito pelas esferas privadas dos outros. Continua a dar-se o caso de existir um mundo exterior lá fora, para além

das nossas mentes subjetivas e que se uma realidade alternativa se afastar demasiado dele, será impossível que atinja os seus objetivos no mundo real, por muito que queiramos que essa realidade alternativa seja verdade. Podemos tomar o comprimido com a cor errada, mas acabaremos por acordar do sonho.

81 Na República Checa, o primeiro-ministro bilionário Andrej Babis tornou-se dono da maior editora do país e de outras empresas de *media*. Na Roménia, o principal canal noticioso de TV era detido pelo bilionário Dan Voiculescu, enquanto na Eslováquia, o maior jornal independente foi vendido a um grupo de investimento que tinha sido alvo das suas investigações. Ver Rick Lyman, «Oligarchs of Eastern Europe Scoop Up Stakes in Media Companies», *New York Times* (26 de novembro de 2014).

82 Martin Gurri, *The Revolt of the Public and the Crisis of Authority in the New Millennium* (São Francisco, CA: Stripe Press, 2018).

83 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (Nova Iorque: Pantheon, 2012); Packer and Van Bavel (2021).

84 Reeve T. Bull, «Rationalizing Transparency Laws», *Yale Journal on Regulation Notice & Comment* (30 de setembro de 2021); Lawrence Lessig, «Against Transparency: The Perils of Openness in Government», *The New Republic* (19 de outubro de 2009); Albert Breton, *The Economics of Transparency in Politics* (Aldershot, UK: Ashgate, 2007).

85 Ver o relato de Joe Pompeo, «“It’s Chaos”: Behind the Scenes of Donald McNeil’s *New York Times* Exit», *Vanity Fair* (10 de fevereiro de 2021).

86 O Supremo Tribunal dos EUA considerou que o «direito à privacidade» estava inscrito na Constituição Americana em *Roe vs. Wade*, mas usou isto principalmente para legalizar o aborto e não para proteger a privacidade geral da informação ou das comunicações.

87 Adrienne LaFrance, «The Prophecies of Q», *The Atlantic* (junho, 2020).

88 Ver Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics* (Nova Iorque: Vintage, 2008).

89 No seu livro, *The Order of Things* (editado em Portugal com o título *As Palavras e as Coisas* (Edições 70, 2021) Michel Foucault descreve as abordagens cognitivas que prevaleceram ao longo do século xvi, antes da afirmação da ciência natural moderna de Francis Bacon. As pessoas acreditavam que a similitude, a repetição e a analogia revelavam relações entre o visível e a ordem oculta de que eram o espelho, num mundo estruturado por um poder superior. Os observadores procuravam os sinais incorporados na realidade observada em que encontravam as pistas para esse mundo oculto. Para compreender esse mundo, era preciso saber ler os sinais espalhados, em vez de construir modelos mentais da realidade observada. Em muitos sentidos, as pessoas na era da Internet retrocederam a esse modelo de cognição pré-científico: os teóricos da conspiração do QAnon procuram os sinais espalhados em busca das pistas que os apontem na direção de uma realidade radicalmente diferente da realidade aparente, uma realidade que foi manipulada por elites hostis e instituições suspeitas. Ou então viram-se para dentro, procurando descobrir os seus sentimentos

interiores, e não para o mundo exterior que pode desiludir as suas esperanças e expetativas. Foucault (1970), capítulo 2.

Há Alternativas?

Existem muitas críticas legítimas que se podem fazer às sociedades liberais: são displicentemente consumistas; não promovem um forte sentido de comunidade ou de propósito comum; são demasiado permissivas e desrespeitam a profundidade dos valores religiosos; são demasiado plurais; não são suficientemente plurais; são demasiado passivas na prossecução de uma justiça social genuína; são demasiado tolerantes com a desigualdade; são dominadas por elites manipuladoras e não respondem aos desejos das pessoas comuns. Mas em cada um destes casos, precisamos de colocar a seguinte questão: que princípio superior e forma de governo deveriam substituir o liberalismo? Este desafio é entendido em dois sentidos distintos: ao nível normativo, será que existem princípios alternativos que possam substituir os que guiam o liberalismo – a sua vocação universalista, a premissa de igualdade humana e o primado da lei? E em segundo lugar, ao nível da prática política, será que existe uma forma de alcançar uma ordem política alternativa e que seja realista?

Comecemos por especificar os descontentamentos expressos pela área política da direita. Estes centram-se em algo que é muito essencial ao liberalismo e têm sido repetidamente invocados ao longo dos séculos, desde que o liberalismo existe. O liberalismo clássico baixou deliberadamente o olhar da política, de modo a ter como objeto não a concretização da vida boa, tal como é definida por qualquer religião, doutrina moral ou tradução cultural em particular, mas a preservação da própria vida em contextos onde as populações não conseguiam chegar a um consenso sobre o que deveria ser essa vida boa. As ordens liberais abrem-se, assim, a um vazio espiritual: deixam os indivíduos seguir o seu próprio caminho, criando apenas um ténue sentido comunitário. As ordens políticas liberais exigem a partilha de alguns valores, como a tolerância e

o sentido de compromisso e deliberação, mas estes não têm a força comunitária dos laços religiosos ou etnonacionalistas. As sociedades liberais têm frequentemente promovido a busca da gratificação material sem propósito, uma sociedade consumista, simultaneamente sedenta de estatuto e nunca saciada com o que consegue atingir.

Este vazio é execrado pelos intelectuais conservadores como Sohrab Ahmari e Adrian Vermeule, que associam o liberalismo à destruição dos padrões de comportamento moral de raiz religiosa. Têm atacado precisamente o domínio crescente da autonomia individual analisado no capítulo 6. De acordo com Ahmari, «O movimento que enfrentamos preza a autonomia acima de tudo; com efeito, o seu fim último é dar à vontade individual a maior margem possível para definir o que é verdadeiro e bom e belo, contra a autoridade da tradição.»⁹⁰ Adrian Vermeule postula um sistema alternativo que transcenda a autonomia: «Agora é possível imaginar um constitucionalismo moral substantivo que [...] ao mesmo tempo esteja liberto da ampla narrativa sacramental dos liberais-esquerdistas, e da expansão incessante da autonomia individual.»⁹¹ As regras religiosas têm sido particularmente importantes na regulação da vida familiar e do comportamento sexual. Os conservadores cristãos há muito que deploram a generalização do aborto e de práticas relacionadas como a eutanásia como um assalto à santidade da vida. Tem-se acrescentado a este descontentamento a rápida aceitação que a homossexualidade e a fluidez de género tem tido nas sociedades liberais em anos recentes. De um modo geral, muitos conservadores religiosos veem o liberalismo como promotor de um estado de laxismo moral generalizado, em que os indivíduos se substituíram a um Deus transcendental ou um princípio moral enquanto objeto de veneração. Embora esta perspetiva esteja associada aos cristãos conservadores nos Estados Unidos, é igualmente característica de judeus, muçulmanos, hindus e pessoas de outros credos.

Os nacionalistas invocam uma queixa semelhante à dos conservadores religiosos: o liberalismo dissolveu os laços de comunidade nacional e substituiu-os por um cosmopolitismo global que se preocupa tanto com pessoas em países distantes como se preocupa pelos seus concidadãos. Os nacionalistas oitocentistas baseavam a identidade nacional em fatores biológicos e acreditavam que as comunidades nacionais estavam

enraizadas numa ancestralidade comum. Esta visão continua a ser válida para alguns nacionalistas contemporâneos, tais como Viktor Orbán, que definiu a identidade nacional húngara com base numa etnicidade própria. Outros nacionalistas contemporâneos, como Yoram Hazony, têm procurado distanciar-se do etnonacionalismo do século xx, virando-se antes para a ideia de que as nações constituem unidades culturais coerentes, proporcionando aos seus membros a partilha de uma densa rede de tradições que se estendem desde a gastronomia, às festividades, à língua, etc.⁹² Patrik Deneen tem argumentado que o liberalismo constitui uma forma de anticultura que tem dissolvido todas as formas de cultura pré-liberal, usando o poder do estado liberal para se imiscuir e controlar todos os aspetos da vida privada. De modo muito significativo, ele e outros conservadores têm rompido com o neoliberalismo económico, vocalizando as suas acusações ao capitalismo de mercado pela erosão dos valores da família, da comunidade e da tradição.⁹³ Assim, as categorias que definiam a direita e a esquerda no século xx em termos da sua ideologia económica, deixaram de encaixar de forma tão nítida no presente contexto, em que assistimos a grupos de direita dispostos a aprovar o uso do poder estatal para regular a vida social e a economia.

Existe, evidentemente, uma sobreposição considerável entre os conservadores nacionalistas e religiosos. Entre as tradições que os nacionalistas conservadores querem preservar, encontram-se as religiosas; o Partido da Lei e da Justiça na Polónia, por exemplo, tem estado estreitamente alinhado com a Igreja Católica polaca e tem assumido muitas das suas queixas culturais sobre a defesa do aborto e do casamento homossexual na Europa. Do mesmo modo, é frequente os conservadores religiosos considerarem ser patriotas; é certamente o caso dos evangelistas americanos que compunham o núcleo do movimento de Donald Trump, «Make America Great Again».

Em alguns redutos da direita americana, a resistência em tolerar a diversidade estende-se não apenas aos concidadãos que não são da raça, etnia ou religião certa, como a grupos amplos de pessoas que, na verdade, constituem a maioria da população. De acordo com Glenn Ellmers, do Claremont Institute:

Estou mesmo a referir-me às muitas pessoas nativas – algumas cujas famílias estão aqui desde o Mayflower – que podem tecnicamente ser cidadãos dos Estados Unidos, mas que já não são (se é que alguma vez foram) *americanos*. Não acreditam, praticam, ou sequer gostam, dos princípios, tradições e ideais que até há pouco tempo tinham definido a América enquanto nação e enquanto povo. Não há uma forma óbvia de apelidar estes cidadãos-estrangeiros, estes americanos não-americanos, mas são uma outra coisa qualquer.⁹⁴

Para este escritor, o teste que define o que é ser um «verdadeiro» americano é se votou em Donald Trump em 2020, fazendo dos 80 milhões de votantes em Biden «não-americanos».

Encontramos uma outra crítica conservadora ao liberalismo que não tem tanto que ver com a substância das políticas liberais, como com os processos pelos quais vieram a existir. O liberalismo está enraizado na lei e protege a autonomia dos juízes e dos tribunais. Embora os juízes teoricamente interpretem leis aprovadas por legisladores eleitos democraticamente, tem havido ocasiões em que contornaram esse processo e promoveram políticas que alegadamente refletiam as suas próprias preferências e não as dos eleitores. Christopher Caldwell afirmou que a revolução dos Direitos Civis na década de 1960 foi em grande medida realizada por juízes e tem sido alargada pelos tribunais a outras áreas de discriminação como os direitos das mulheres e o casamento homossexual. Isto tem levado, na opinião do autor, a uma ordem constitucional alternativa à que fora originalmente projetada pelos pais fundadores em 1789, ou seja, uma ordem na qual não são as maiorias democráticas que tomam as decisões importantes, mas sim os juízes não eleitos.

Uma queixa paralela dos conservadores é a de que as regras sobre tópicos socialmente sensíveis, como os papéis de género e a orientação sexual, têm sido promulgadas por um aparelho administrativo irresponsabilizável, muitas vezes ao serviço de juízes igualmente irresponsabilizáveis. Nos Estados Unidos, muitas políticas públicas são formuladas pelos estados e direções de escolas locais, que conseguem implementar os programas por decreto burocrático e não por mandato legislativo. Por vezes, quando estas regras são colocadas à consideração pública através de referendo, são derrotadas (como no caso da Proposta 8 na Califórnia, proibindo o casamento homossexual); os resultados podem, no entanto, ser ignorados com recurso a decisões judiciais posteriores.

Embora o ativismo judicial não tenha tido tanta relevância na Europa como na América, ainda assim encontramos na direita algumas queixas veementes contra o poder dos tribunais para reverter a escolha popular. O Tribunal Europeu dos Direitos Humanos e o Tribunal de Justiça Europeu, por exemplo, têm emitido decisões vinculativas sobre o estatuto dos refugiados que tem restringido a capacidade dos Estados-membros da UE para lidar autonomamente com este assunto sensível. No seguimento da crise migratória da Síria em 2014, estas decisões atearam o ressentimento populista contra as instituições europeias e foi um dos fatores que contribuiu para o voto a favor da saída do Reino Unido da União Europeia em 2016. A direita europeia tem um inimigo ainda maior na burocracia da UE, que é bem mais poderosa do que a sua contraparte americana no domínio da política económica e praticamente não está sujeita a qualquer forma de responsabilização democrática direta.

A crítica substantiva que os conservadores apontam ao liberalismo – de que as sociedades liberais não oferecem qualquer horizonte moral comum em torno do qual se possa construir uma comunidade – tem fundamento. Este aspeto é efetivamente uma característica do liberalismo e não um mero defeito. A questão para os conservadores é a de saber se existe uma forma realista de reverter o secularismo das sociedades liberais contemporâneas e repor uma ordem moral mais densa.

Alguns conservadores podem desejar que as suas sociedades regressem a uma ordem cristã imaginada. Mas as sociedades modernas apresentam uma diversidade religiosa muito maior do que no tempo das guerras religiosas do século XVI. Não se trata apenas do confronto entre religiões e seitas religiosas, mas de profundas divisões entre pessoas religiosas e seculares, que têm produzido fenómenos de polarização extrema na Polónia, em Israel e nos Estados Unidos. Ao longo da última década tem-se assistido nos Estados Unidos a um declínio geral dos jovens que professam uma crença em qualquer religião estabelecida, sugerindo que a América está a seguir a tendência europeia para o secularismo. A ideia de voltar atrás no tempo e restaurar um horizonte moral partilhado, definido pelo credo religioso, está votada ao fracasso à partida. Aqueles que, como o primeiro-ministro Modi, esperam operar este tipo de restauração estão a convidar ao tipo de opressão e violência grupal que ele próprio superintendeu quando era ministro de Estado do Gujarat.

Perante a hipótese de este tipo de reversão não se conseguir através da persuasão, alguns intelectuais conservadores têm namorado a ideia de um governo abertamente autoritário. O professor de Direito em Harvard Adrian Vermeule, por exemplo, tem argumentado a favor daquilo a que chama o «constitucionalismo do bem comum»:

Esta abordagem deve tomar como ponto de partida os princípios morais substantivos que conduzam ao bem comum, princípios que os agentes oficiais (incluindo, mas de maneira nenhuma limitando-se aos juizes), deveriam retirar das generalidades e ambiguidades inscritas majestosamente no texto da Constituição. Estes princípios incluem o respeito pela autoridade da governação e do governo; o respeito pelas hierarquias necessárias para o funcionamento da sociedade [...].

O autor passa depois a defender que o principal objetivo do constitucionalismo do bem comum «não é certamente maximizar a autonomia individual ou minimizar o abuso do poder (um objetivo que, em qualquer caso, é incoerente), mas antes garantir que quem governa tem o poder necessário para governar bem».⁹⁵ Alguns autores conservadores têm sugerido que o húngaro Viktor Orbán ou o antigo ditador português, António de Oliveira Salazar, podiam servir de modelo para futuros líderes americanos.⁹⁶ Na extrema-direita, tem havido um namoro com a violência como meio de travar o progressismo. Nos Estados Unidos o porte de arma esteve sempre generalizado e na pandemia de 2020 assistiu-se a uma gigantesca explosão na compra de armas. As justificações para a posse de arma estão cada vez menos relacionadas com fins desportivos ou de caça e mais com a necessidade de fazer frente a governos tirânicos, o que para grupos deste tipo incluiriam qualquer administração controlada pelos Democratas.

É possível imaginar vários cenários dantescos a desenrolarem-se nos Estados Unidos em torno de futuras contestações eleitorais, embora ainda pareça extremamente improvável que uma rebelião armada venha alguma vez a ter êxito no país. Tão pouco parece provável que os americanos alguma vez aceitem um governo abertamente autoritário do tipo sugerido por Vermeule. Reconhecendo esta realidade, alguns autores conservadores como Patrick Deneen e Rod Dreher têm recomendado o retiro para pequenas comunidades ou até para uma vida monástica, em que seguidores das mesmas opiniões possam praticar as suas crenças,

protegidos das grandes correntes da sociedade liberal.⁹⁷ Não existe nada no liberalismo americano contemporâneo que os impeça de fazer isso na atualidade; não se trata tanto de postular uma alternativa ao liberalismo, mas de aproveitar a abertura intrínseca do liberalismo à diversidade.

A queixa formal sobre o papel dos tribunais e dos sistemas burocráticos não escrutináveis, no sentido de promoverem agendas culturais contra a vontade popular, reflete um verdadeiro problema para o sistema democrático de escolha. Mas, uma vez mais, a acusação incide sobre uma característica do liberalismo com fortes raízes históricas. Nenhuma democracia *liberal* garante o poder absoluto às maiorias democráticas, porque os fundadores do liberalismo entendiam que as próprias pessoas podiam tomar decisões erradas. Isto é particularmente pertinente no caso dos pais fundadores dos Estados Unidos, que dedicaram bastante tempo a preocupar-se com os excessos da democracia e conceberam um sistema complexo de freios e contrapesos para limitar poderes absolutos na escolha democrática. Christopher Caldwell argumenta que a revolução dos direitos civis dos anos 1960 inaugurou uma nova ordem constitucional em que os tribunais passaram a ter o poder de subverter a vontade popular, mas esta ideia é um equívoco sério, quer sobre a natureza do sistema, quer sobre a história americana.

A questão central com que os americanos se confrontaram após a fundação do país foi a questão da raça. No Sul do pré-Guerra Civil, a esmagadora maioria dos eleitores apoiava a instituição da escravatura, numa época em que o voto estava limitado aos homens adultos brancos. Nos seus debates com Abraham Lincoln, Stephen Douglas defendia a primazia da escolha democrática: professava ser-lhe indiferente se as pessoas votassem contra ou a favor da escravatura; o que era importante era que a sua vontade fosse respeitada. A resposta de Lincoln a este argumento foi o de que estavam em causa princípios mais importantes do que a democracia, nomeadamente, a premissa de que «todos os homens são criados iguais» contida na Declaração da Independência. A escravatura violava este princípio; estava errada, quer tivesse ou não o apoio democrático.

Dadas as escolhas feitas pelos eleitores do Sul, o fim da escravatura não podia ser conseguido por meios democráticos, sendo precisa uma guerra civil sangrenta para o conseguir. A democracia tão pouco foi suficiente

para acabar com a segregação legal e as leis de Jim Crow, um século mais tarde. As maiorias de homens brancos no Sul apoiavam a continuação do segregacionismo e não era possível convencê-los do contrário. A atuação robusta dos tribunais e da burocracia em detrimento das legislaturas no processo dos Direitos Civis deve ser vista no contexto da história racial do país, em que os próprios eleitores nem sempre estiveram do lado das políticas liberais.

Não é claro se Cladwell apresenta uma alternativa realista para os males que identifica. O seu argumento sobre a maneira como o liberalismo perverteu o projeto original da constituição americana implica que gostaria de regressar à situação que existia antes de *Brown vs. Board of Education*, em que as maiorias democráticas podiam votar a favor da restrição dos direitos fundamentais de certas categorias de cidadãos. É muito mais realista que os futuros tribunais e agências administrativas exerçam maior contenção na tomada de decisões que interfiram com as prerrogativas das legislaturas. Nos EUA os primeiros têm vindo a descobrir novos direitos fundamentais, enquanto estas últimas têm expandido a simples linguagem legislativa que proíbe a discriminação com base na raça e no género, produzindo centenas de páginas de diretrizes pormenorizadas sobre a maneira como as escolas e as universidades devem regular as relações sexuais. As leis precisam necessariamente de evoluir para dar resposta a contextos em transformação e os tribunais e entidades administrativas têm um papel na promoção destes ajustamentos quando as legislaturas são lentas a agir. Mas se se adiantarem em demasia à opinião pública, arriscam perder a sua legitimidade. Ao deixarem-se ser usados para contornar o processo legislativo, os tribunais e as administrações têm-se tornado o alvo de uma intensa reação e politização.

A crítica do liberalismo por parte da esquerda progressista é igualmente tanto substantiva como formal. A acusação substantiva é de que as desigualdades com base na classe, raça, género, orientação sexual, etc., persistem há décadas. Os políticos do sistema acostumaram-se a conviver com elas, porque os profissionais qualificados conseguem assegurar boas condições de vida e ao mesmo tempo isolar-se do resto da sociedade. Após a revolução Reagan-Thatcher da década de 1980, muitos políticos da esquerda, de Bill Clinton e Tony Blair a Barack Obama, viraram à direita

e aceitaram os argumentos neoliberais sobre a necessidade de soluções de mercado, austeridade e incrementalismo. Problemas como a violência policial contra afro-americanos eram varridos para debaixo do tapete, mesmo quando as disparidades de rendimentos entre grupos raciais permaneciam irreduzíveis ou até aumentavam. Novos problemas, como as alterações climáticas, criaram enormes conflitos intergeracionais e resistiram a qualquer tentativa séria de resolução, devido aos interesses de poderes instalados, como as companhias petrolíferas e os eleitores conservadores que não acreditam na existência do problema ambiental. Neste sentido, o incrementalismo liberal tem sido um fracasso completo a encontrar soluções que estejam ao nível dos desafios que a sociedade enfrenta.

Estas críticas substantivas conduzem depois a queixas de ordem formal que são a fonte de tensão entre muitos ativistas da Geração Z e os mais velhos nascidos na geração do *baby boom*. As democracias liberais estão contruídas sobre um sistema de regras complexas que exigem deliberação e compromisso e muitas vezes servem para bloquear formas de mudança mais radicais. Num país altamente polarizado como os Estados Unidos, isto significou que um Congresso muito dividido não tenha sido capaz de chegar a consenso sobre coisas tão simples como os orçamentos anuais, quanto mais sobre novas políticas sociais ambiciosas para lidar com questões como a desigualdade racial ou a pobreza. De facto, ao longo do tempo as regras têm-se tornado mais restritivas, como no caso do uso recorrente do obstrucionismo, exigindo a obtenção de maiorias qualificadas inatingíveis para aprovar legislação importante. É por isso que abolir o obstrucionismo tem ascendido ao topo das prioridades da administração Biden. Estas queixas sobre a substância e o processo do sistema liberal levaram muitos ativistas progressistas mais jovens a argumentar que não foram as políticas ou políticos em concreto que falharam, mas é o próprio sistema que foi armadilhado para impedir qualquer mudança social profunda.

Que tipo de alternativa ao liberalismo é que a esquerda progressista apresentaria? Muitos conservadores americanos convenceram-se de que já estão a viver num mundo aterrador em que o Estado tirânico de «extrema-esquerda» está a atropelar os seus direitos. Imaginam um mundo em que o governo passa impercetivelmente de ordenar a obrigatoriedade de

máscaras e vacinas, como medida de emergência sanitária, para um mundo onde rufias de botas cardadas vão de porta em porta a confiscar as armas e bíblias que as pessoas têm em casa. De acordo com autores como Patrick Deneen, o atual consenso alargado de esquerda já expurgou todas as antigas tradições culturais, insinuando que os conservadores como ele têm sido silenciados e já não têm voz.

Um retrato mais realista de como seria uma sociedade pós-liberal progressista carece de maior matização. Ao contrário da direita, são poucos os que à esquerda estão a brincar com a ideia de um governo abertamente autoritário. Pelo contrário, a extrema-esquerda tende a ser anarquista mais do que estatista. Em cidades com maior pendor de esquerda, como Portland e Seattle, os ativistas têm tentado criar zonas livres de polícia, como a Zona Autónoma de Capitol Hill em Seattle, e têm lutado pela desorçamentação dos departamentos de polícia em todo o país. Este tipo de políticas tem-se revelado contraproducente: estas zonas autónomas têm sido assoladas pelo crime e pelo consumo de droga e a ideia de retirar financiamento à polícia tem-se transformado num peso à volta do pescoço dos políticos democratas mais moderados.

Um cenário mais plausível para uma sociedade pós-liberal progressista apresentaria uma intensificação generalizada de tendências já existentes. Considerações sobre a raça, género, preferências de género e outras categorias identitárias seriam injetadas em todas as esferas da vida quotidiana e transformar-se-iam em critérios prioritários na contratação, progressão e acesso à saúde, educação e outros domínios. Padrões liberais como a meritocracia sem discriminação racial seriam preteridas por critérios explícitos de preferências com base na raça e no género. Embora o recurso à ação afirmativa nos Estados Unidos tenha sido até agora limitado por decisões do Supremo Tribunal, como em *Regents of the University of California vs. Bakke*, isso poderia mudar e as categorias identitárias ser vertidas em lei. Também haveria enormes mudanças no modo como uma sociedade pós-liberal se relacionaria com o exterior. Uma sociedade assim poderia simplesmente desistir de se esforçar para gerir as fronteiras e implementar um sistema aberto de asilo. Motivados pelas ameaças globais como as alterações climáticas, poderia dar-se muito mais peso legal e político a decisões tomadas por atores internacionais do que às emanadas dos tribunais e legislaturas domésticas. A cidadania

poderia ser ainda mais diluída e tornar-se fundamentalmente insignificante, mediante a atribuição do direito de voto a não-cidadãos.

No domínio económico, não é evidente que a agenda progressista fosse necessariamente pós-liberal. Políticos como Bernie Sanders não andam a reclamar a abolição da propriedade privada ou um regresso ao planeamento central; procuram, antes, uma forma muito expansiva de social-democracia que tem sido experimentada, com diferentes graus de êxito, noutras democracias liberais. O governo garantiria serviços sociais generosos, financiaria a educação superior e os serviços de saúde, garantiria o emprego e rendimentos mínimos, regularia, ou nacionalizaria mesmo, o sistema financeiro e transferiria radicalmente o investimento para a prevenção das alterações climáticas. Tudo isto seria pago por um aumento igualmente radical dos impostos sobre os mais ricos ou, de acordo com a política monetária moderna, mediante o tradicional mecanismo de imprimir moeda.

Neste momento não parece provável que se venha a levar a cabo algo que se assemelhe com uma agenda progressista plena. Embora a maior redistribuição económica pareça ser razoavelmente popular entre os eleitores, o apelo da dimensão cultural desta agenda tem fortes limitações. A polarização nos Estados Unidos não tem sido simétrica. À direita, uma maioria substancial dos eleitores conservadores tem derivado para o que outrora seriam consideradas posições extremas, centrando-se em teorias da conspiração sobre fraude eleitoral e processos de vacinação. Os eleitores de centro-esquerda, por contraste, permanecem muito mais diversificados. Em meados da década de 2010, surgiu uma ala progressista mais extremada, embora na presente conjuntura não seja minimamente representativa relativamente às posições dominantes dentro do Partido Democrata. Assim, a janela de Overton da política americana tem-se alargado nos últimos anos e o iliberalismo declarado tem sido manifestado de modo muito mais explícito, tanto à direita como à esquerda. Nenhum dos extremos propõe uma alternativa plausível ao liberalismo clássico, mas ambos têm conseguido ir desgastando os ideais liberais e desacreditado aqueles que procuram mantê-lo.

Parafraseando o que Winston Churchill disse certa vez sobre a democracia, é a pior forma de governo, à exceção de todas as outras. Não

é, certamente, a defesa mais cativante do liberalismo clássico; para isso teremos de nos voltar para outras fontes.

90 Sohrab Ahmari, «Against David French-ism», *First Things* (29 de maio de 2019).

91 Adrian Vermeule, «Beyond Originalism», *The Atlantic* (31 de março de 2020).

92 Yoram Hazony, *The Virtue of Nationalism* (Nova Iorque: Basic Books, 2018).

93 Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), capítulo 3.

94 Glenn Ellmers, «“Conservatism” Is No Longer Enough», *American Mind* (24 de março de 2021).

95 Vermeule (2020). Ver também Laura K. Field, «What the Hell Happened to the Claremont Institute?», *The Bulwark* (13 de julho de 2021).

96 Yoram Hazony, *The Virtue of Nationalism* (Nova Iorque: Basic Books, 2018).

97 Deneen (2018), capítulo 3; Rod Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian World* (Nova Iorque: Sentinel, 2017), capítulo 1.

Identidade Nacional

Um outro descontentamento gerado pelas sociedades liberais é a frequente incapacidade de apresentar aos seus cidadãos uma visão positiva da identidade nacional. A teoria liberal tem grande dificuldade em delimitar fronteiras claras em torno da sua própria comunidade e em explicar os direitos que cabem a quem se encontra dentro e fora dessas fronteiras. Isto acontece porque a teoria está construída sobre uma pretensão de universalismo. Como se afirma na Declaração Universal dos Direitos Humanos, «Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos»; e ainda «Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação.» Os liberais têm uma preocupação teórica com as violações dos direitos humanos, independentemente da parte do mundo onde ocorram. Muitos liberais antipatizam com as implicações particularistas dos nacionalismos e acreditam ser «cidadãos do mundo».

Assim, como é que se pode reconciliar a pretensão de universalismo com a divisão do mundo em Estados-nação? Não existe nenhuma teoria liberal clara sobre o modo como devem ser traçadas as fronteiras nacionais. Isto tem suscitado conflitos intraliberais sobre movimentos separatistas em regiões como o Québec, a Escócia ou a Catalunha, assim como sobre a forma adequada de lidar com fenómenos de imigração e de refugiados.

Se nos propuséssemos construir uma tal teoria, haveria de ser algo parecido com isto: todas as sociedades precisam de recorrer à força, tanto como meio de preservar a ordem interna como para proteção face a

inimigos externos. Uma sociedade liberal fá-lo mediante a criação de um Estado forte, mas cujo poder depois é limitado pela subordinação ao estado de direito. O poder do Estado baseia-se no contrato social entre indivíduos autónomos que concordam em abdicar de alguns dos seus direitos a exercer a sua liberdade em troca da proteção do estado. Esta é legitimada tanto pela aceitação comum da lei como, no caso de uma democracia liberal, por eleições populares.

Os direitos liberais perdem significado se não puderem ser aplicados por um estado que, na célebre definição de Max Weber, seja o detentor do monopólio legítimo da força sobre um determinado território. A jurisdição territorial de um Estado corresponde necessariamente à área ocupada por um conjunto de indivíduos que firmam livremente um determinado contrato social. As pessoas que vivem fora dessa jurisdição devem ver os seus direitos respeitados, mas não necessariamente assegurados pelo Estado.

Os Estados com jurisdições territoriais delimitadas permanecem atores políticos essenciais, visto serem os únicos capazes de fazer um uso legítimo da força. No mundo globalizado de hoje, o poder é exercido por uma ampla variedade de entidades: das empresas multinacionais às associações não-governamentais, das organizações terroristas às entidades supranacionais como a União Europeia ou as Nações Unidas. A necessidade de cooperação internacional nunca foi tão evidente, desde questões como o aquecimento global à luta contra as pandemias e a regulação da segurança aérea. Mas continua a verificar-se que há uma forma específica de poder, a capacidade de aplicar regras mediante a ameaça do uso efetivo da força, que se mantém sob o controlo dos Estados nacionais. Nem a União Europeia nem a Associação Internacional de Tráfego Aéreo comanda uma polícia ou exército próprios para aplicar coercivamente as regras que estabelecem. Se as regras forem violadas, ainda dependem em última instância da capacidade coerciva das nações que as legitimaram. Existe hoje um enorme corpo de legislação internacional, como o *acquis communautaire* da União Europeia, que substitui a lei nacional em muitos domínios. Mas o direito internacional continua no final de contas a depender da sua aplicabilidade a nível nacional. Quando membros da UE discordam em questões políticas importantes, como aconteceu durante a crise do euro em 2010 ou na crise

migratória de 2014, as decisões finais foram decididas não pela legislação europeia, mas pelo poder relativo dos Estados-membros. O poder último, por outras palavras, continua a estar sob o domínio dos Estados nacionais, o que significa que o controlo do poder a este nível ainda é decisivo.

Assim, não existe necessariamente uma contradição entre o universalismo liberal e a necessidade de nações. Embora os direitos humanos possam ser um valor normativo universal, o poder para a sua aplicação não é; é um recurso escasso que tem de ser necessariamente aplicado de forma territorialmente delimitada. Os estados liberais têm toda a justificação para garantir diferentes níveis de direitos a cidadãos e não cidadãos, porque não possuem os recursos ou o mandato para proteger os direitos universalmente. Todas as pessoas num determinado território nacional devem beneficiar das mesmas proteções legais, mas apenas os cidadãos são participantes plenos no contrato social, com direitos e deveres especiais, em particular o direito de voto.

O facto de as nações permanecerem detentoras do poder coercivo deveria tornar-nos prudentes face a propostas para criar novas entidades supranacionais e delegar-lhes esse poder. Levamos vários séculos de aprendizagem sobre como limitar o poder ao nível nacional através de instituições jurídicas e legislativas e sobre como equilibrar o poder de modo a que o seu exercício reflita os interesses gerais. Não fazemos ideia de como criar instituições semelhantes a nível global onde, por exemplo, um tribunal ou uma legislatura globais tivessem capacidade para limitar decisões arbitrárias de um executivo global. A União Europeia é a tentativa mais séria para fazer isto ao nível regional; o resultado é um sistema desajeitado, caracterizado por uma excessiva fraqueza nalguns domínios (política fiscal, política internacional) e poder excessivo noutros (regulamentação económica). Pelo menos a Europa partilha uma certa história e identidade cultural comuns que não existem ao nível global.⁹⁸

As nações são importantes, não só porque são o lugar próprio do poder legítimo e instrumentos para controlar a violência. São também uma singular fonte de construção do sentido de comunidade. O universalismo liberal parece ignorar, pelo menos a um certo nível, a natureza da sociabilidade humana. Sentimos elos mais fortes de afeição por aqueles que nos são mais próximos, como os amigos e a família; à medida que o círculo de contactos se vai alargando, o nosso sentido de obrigação torna-

se inevitavelmente mais ténue. À medida que as sociedades humanas se tornaram maiores e mais complexas ao longo dos séculos, os limites de solidariedade sofreram um alargamento pronunciado, passando do âmbito da família, da aldeia e da tribo até abarcar o contexto de uma nação. Mas serão poucas as pessoas que amem a humanidade no seu todo. Para a maior parte das pessoas no mundo inteiro, a nação permanece a maior unidade de solidariedade pela qual sentem uma lealdade instintiva. De facto, essa lealdade constitui a base essencial da legitimidade do Estado e consequentemente da sua capacidade de governação. Assistimos hoje pelo mundo fora às desastrosas consequências de sociedades com identidades nacionais fracas, desde Estados em desenvolvimento como a Nigéria ou Myanmar, até Estados falhados, como a Síria, a Líbia ou o Afeganistão.⁹⁹

Este argumento pode parecer semelhante aos que são feitos por Yoram Hazony na sua obra de 2008, *A Virtude do Nacionalismo*¹⁰⁰, onde defende a ideia de uma ordem global baseada na soberania dos Estados-nação.¹⁰¹ O autor tem razão ao alertar-nos contra a tendência dos países liberais como os Estados Unidos de levarem longe demais a tentativa de transformar o resto do mundo à sua imagem e semelhança. Mas está enganado ao assumir que as nações são unidades culturais claramente demarcadas e que é possível construir uma ordem global pacífica aceitando-as tal como são. As nações atuais são construções sociais que são um subproduto de conflitos históricos, muitas vezes implicando conquistas, violência, assimilações forçadas e a manipulação deliberada de símbolos culturais. Existem formas melhores e piores de identidade nacional e as sociedades podem exercer a sua agência para escolher entre elas.

Em termos concretos, se uma identidade nacional se baseia em características fixas como raça, etnia ou legado religioso, então torna-se uma categoria potencialmente excludente que viola o princípio liberal de igual dignidade. Nesse sentido, embora não haja uma contradição *necessária* entre a identidade nacional e o universalismo liberal, entre os dois princípios existe sempre um potencial foco de tensão. Sob estas condições, a identidade nacional pode transformar-se num nacionalismo agressivo e excludente, como se verificou na Europa durante a primeira metade do século xx.

Por esta razão, as sociedades liberais em regra não deveriam reconhecer grupos com base em identidades fixas como raça, etnia, ou religião. Mas há alturas em que isso se torna inevitável e os princípios liberais não se conseguem aplicar. Há muitas partes do mundo onde os grupos étnicos e religiosos têm ocupado o mesmo território ao longo de gerações e possuem as suas próprias tradições culturais e linguísticas. Em muitas partes do Médio Oriente, dos Balcãs, do Sul e Sudeste Asiático, as identidades religiosas são uma característica efetiva para a maioria das pessoas e a sua assimilação numa cultura nacional mais abrangente é um objetivo altamente irrealista. É possível organizar uma forma de política liberal em torno de unidades culturais; a Índia, por exemplo, reconhece uma multiplicidade de línguas nacionais e no passado permitiu aos Estados definirem as suas próprias políticas em termos dos sistemas educativos e legais. O federalismo e a devolução de poderes a unidades subnacionais tornam-se muitas vezes necessários em países tão diversificados. O poder pode ser formalmente alocado a diferentes grupos definidos por identidades culturais, numa estrutura a que os cientistas sociais chamam «consociativismo». Embora o sistema tenha funcionado razoavelmente bem nos Países Baixos, esta prática tem-se revelado desastrosa em lugares como o Líbano, a Bósnia e o Iraque, onde os grupos identitários estão enredados num combate de soma zero uns com os outros. Em sociedades onde os grupos culturais ainda não se cristalizaram em unidades autorreferenciais é muito melhor lidar com os cidadãos individualmente do que enquanto membros de grupos identitários.

Por outro lado, há outros aspetos da identidade nacional que podem ser adotados voluntariamente e, portanto, partilhados de forma mais alargada, das tradições literárias às narrativas históricas, da língua à gastronomia e ao desporto.

O Québec, a Escócia e a Catalunha são regiões com tradições históricas e culturais distintivas e todas integram partidários do nacionalismo que procuram a separação total do país ao qual estão ligadas. Restam poucas dúvidas que, se conseguissem a separação, continuariam a ser sociedades liberais com respeito pelos direitos individuais, como fizeram a República Checa e a Eslováquia depois de se tornarem países independentes. Isto não significa que a separação seja sempre desejável, mas apenas que não tem necessariamente de contradizer os princípios liberais. A teoria liberal tem

um enorme buraco no que diz respeito a lidar com este tipo de reivindicações e à definição das fronteiras nacionais dos Estados que são fundamentalmente liberais. Os resultados têm sido determinados não tanto com base num princípio mas pelo equilíbrio prático das diferentes forças económicas e políticas em disputa.

A identidade nacional apresenta perigos evidentes, mas também oportunidades. É uma construção social e pode ser moldada para reforçar, em vez de minar, os valores liberais. Historicamente, as nações foram sendo formadas por populações diversificadas, que podem sentir fortes laços comunitários baseados em princípios políticos ou ideais, mais do que em categorias grupais adscritas. Os Estados Unidos, a França, o Canadá, a Austrália e a Índia são países que nas últimas décadas têm procurado construir identidades nacionais com base em princípios políticos mais do que na raça, etnia ou religião. Os EUA têm atravessado um processo longo e doloroso para redefinir o que significa ser-se americano, removendo gradualmente as barreiras à cidadania baseadas na classe, raça e género, num processo que tem visto avanços e recuos e que ainda não está completo. Em França, a construção da identidade nacional começou com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão saída da Revolução Francesa, que estabeleceu um ideal de cidadania baseado na língua e cultura comuns. Tanto o Canadá como a Austrália eram, em meados do século xx, países com populações predominantemente brancas e com leis muito restritivas no que diz respeito à imigração e obtenção de cidadania, como acontecia com a notória política da «Austrália Branca». Ambos reconstruíram as suas identidades nacionais segundo linhas não-raciais a partir da década de 1960 e, à semelhança dos Estados Unidos, abriram-se à imigração em massa. Hoje, ambos os países têm níveis mais elevados de populações de origem estrangeira do que os EUA, sem o tipo de polarização e reação branca aí verificada.

No entanto, não devemos subestimar a dificuldade de forjar uma identidade comum em democracias profundamente divididas. Esquecemos com frequência o facto de que a maioria das sociedades liberais contemporâneas foi erigida sobre nações históricas cujas noções de identidade nacional tinham sido construídas por métodos iliberais. França, Alemanha, Japão e Coreia do Sul, por exemplo, já eram nações antes de se tornarem democracias liberais; os Estados Unidos, como muitos já

observaram, era um Estado antes de se tornar uma nação.¹⁰² O processo de definir essa nação em termos políticos liberais tem sido longo, árduo e episodicamente violento, e ainda hoje é desafiado por pessoas tanto à direita como à esquerda com narrativas alternativas sobre as origens do país.

Se o liberalismo for visto só como um mecanismo para gerir pacificamente a diversidade, sem um sentido mais alargado de propósito nacional, isso constituiria uma grave fraqueza política. Quem tenha já experimentado a violência, a guerra e a ditadura anseia por viver numa sociedade liberal, como foi o caso das pessoas na Europa depois de 1945. Mas à medida que as pessoas se habituem à vida em paz sob um regime liberal, tendem a dar essa paz por garantida e começam a almejar uma política que os conduza a finalidades mais elevadas. Em 1914, a Europa vivia livre de conflitos maiores há quase um século e as massas não se importaram de marchar para a guerra, apesar do enorme progresso material que se verificara no continente entretanto.

Talvez estejamos numa conjuntura semelhante da história humana, em que o mundo tem estado livre de guerras entre Estados de grande escala e tem, entretanto, assistido a um aumento massivo na prosperidade global, o que tem produzido transformações sociais igualmente profundas. A União Europeia foi criada como antídoto para o nacionalismo que tinha levado às guerras mundiais, e a esse nível tem superado todas as expectativas de sucesso. Contudo, as expectativas populares têm aumentado a um ritmo ainda mais acentuado. Os jovens não se sentem gratos à UE por ter criado condições de paz e prosperidade; ao invés, irritam-se com a mesquinhez das suas imposições burocráticas. O fraco sentido de comunidade no âmago do liberalismo torna-se um fardo ainda mais pesado nestas condições.

Uma visão positiva da identidade nacional liberal é muito mais do que a boa gestão da diversidade e a ausência de violência. Os liberais têm tendido a ser tímidos nos apelos ao patriotismo e à tradição cultural, mas não deveriam. A identidade nacional enquanto sociedade liberal e aberta é algo de que os liberais podem justamente orgulhar-se e a sua tendência para desvalorizar a identidade nacional tem permitido à extrema-direita reclamar esse terreno. Os privilégios concedidos aos cidadãos têm sido consistentemente erodidos por tribunais na Europa e nos Estados Unidos

ao longo das últimas décadas e, até a distinção que ainda permanece entre cidadão e não-cidadão – o direito ao voto – tem vindo a ser desafiada.¹⁰³ A cidadania deveria constituir um acordo de dois sentidos que reflita a aceitação do contrato social e que deveria ser um ponto de honra. A promessa de uma identidade nacional americana liberal foi representada pelo romancista Michael Shara, nos pensamentos atribuídos ao coronel Joshua Lawrence Chamberlain, o oficial da União cujas ações decidiram a batalha de Gettysburg durante a Guerra Civil:

[Chamberlain] tinha crescido a acreditar na América e no indivíduo e era uma crença mais forte do que a sua crença em Deus. Esta era a terra onde nenhum homem tinha de se curvar. Neste sítio o homem podia finalmente erguer-se, liberto do passado, liberto da tradição e de laços de sangue e da maldição da realeza, tornar-se naquilo que desejava ser. [...] A existência da escravatura sobre este solo incrivelmente belo e limpo era deplorável, mas ainda pior era o horror da Velha Europa, a praga da nobreza, que o Sul estava a transplantar para a nova terra [...] ele combatia pela dignidade do homem e, nesse sentido, estava a combater por si.¹⁰⁴

Historicamente, as sociedades liberais têm sido motores de crescimento económico, criadoras de novas tecnologias e produtoras de uma cultura e arte vibrantes. Isto aconteceu precisamente *porque* eram liberais. A lista teria de começar na antiga Atenas, que foi celebrada por Péricles com as seguintes palavras:

O regime político que nós seguimos não inveja as leis dos nossos vizinhos, pois temos mais de paradigmas para os outros do que de seus imitadores. O seu nome é democracia, pelo facto de a direção do Estado não se limitar a poucos, mas se estender à maioria; em relação às questões particulares, há igualdade perante a lei; quanto à consideração social, à medida em que cada um é conceituado, não se lhe dá preferência nas honras públicas pela sua classe, mas pelo seu mérito; tão pouco o afastam pela sua pobreza, devido à obscuridade da sua categoria, se for capaz de fazer algum bem à cidade. Administramos livremente os assuntos da comunidade, bem como o que toca à mesquinha e recíproca observação da vida quotidiana, sem estarmos encolerizados com o próximo, se faz alguma coisa a seu bel-prazer, e sem lhe lançar no rosto censuras que não são um castigo, mas que importunam [...].¹⁰⁵

As cidades-estado do norte de Itália, como Florença, Génova e Veneza, embora fossem oligarquias e não democracias, eram muito mais liberais do que as monarquias centralizadas e os impérios que as rodeavam e, a partir do Renascimento, tornaram-se centros de arte e de pensamento. A Holanda liberal viveu a sua Era Dourada no século XVII, a Grã-Bretanha

liberal gerou a Revolução Industrial. A Viena liberal foi o berço de figuras como Gustav Mahler, Sigmund Freud e Hugo von Hofmannstahl, até entrar em declínio no início do século xx com a ascensão do nacionalismo alemão e outros nacionalismos. Por sua vez, os Estados Unidos tornaram-se o maior produtor de cultura a nível global – do *jazz*, Hollywood e *hip-hop*, a Silicon Valley e a Internet – nas décadas em que recebeu refugiados vindos de sociedades fechadas.

É precisamente a capacidade que as sociedades liberais têm de incubar a inovação, tecnologia, cultura e crescimento sustentável que determinarão a geopolítica do futuro. A China de Xi Jinping tem afirmado que se poderá tornar na potência mundial dominante sob condições autoritárias e que o Ocidente, e em especial os Estados Unidos, se encontra num estado de declínio terminal. O que não sabemos neste momento é se este modelo político e económico sem liberdade será capaz de gerar inovação e crescimento mais a longo prazo, ou se virá a produzir algo que se aproxime de uma cultura global apelativa. Muita da história do crescimento espantoso da China ao longo das últimas quatro décadas tem sido produto do seu próprio namoro com o liberalismo, com a abertura da economia chinesa que começou com as reformas de Deng Xiaoping em 1978 e a criação de um setor privado vibrante. É esse setor privado, e não a esfera das pesadas empresas estatais, que tem sido responsável pela maior parte do crescimento de alta tecnologia. A China é hoje objeto de admiração generalizada pelo seu êxito económico e poderio tecnológico. O seu modelo social repressivo é muito menos respeitado e não encontraremos milhões de pessoas desejosas de se tornarem cidadãos chineses.

A pergunta a que falta responder sobre o futuro é a de saber se as sociedades liberais conseguirão superar as divisões internas que elas próprias criaram. Aquilo que começou como um mecanismo institucional para governar na diversidade, gerou novas formas de diversidade que ameaçam esses mesmos mecanismos. Assim, as sociedades liberais terão de corrigir o seu rumo se querem competir com as potências autoritárias em ascensão.

⁹⁸ Ver «Francis Fukuyama: Will We Ever Get Beyond the Nation State?», *Noema Magazine* (29 de abril de 2021).

99 Ver Francis Fukuyama, «Why National Identity Matters», in Eric M. Uslaner e Nils Holtug, *National Identity and Social Cohesion* (Londres e Nova Iorque: Rowman and Littlefield, 2021).

100 Tradução portuguesa publicada no Brasil: Capa comum, 2019. (N. do T.)

101 Ver Hazony (2018); Rauch (2021); Matthew Yglesias, «Hungarian Nationalism Is Not the Answer», *Slow Boring* (6 de agosto de 2021).

102 Ver, por exemplo, Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword* (Nova Iorque: W. W. Norton, 1995).

103 Hazony (2018).

104 Traduzido a partir do original: Michael Shara, *The Killer Angels* (Nova Iorque: Ballantine Books, 1974), p. 27. (N. do T.)

105 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso, Livro II, XXXVIXLII*. Tradução tirada de *Hélade. Antologia da Cultura Grega*, de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1982, p. 294-298. Obra citada no original: Richard Schlatter, ed., *Hobbes's Thucydides* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1975), pp. 131-32. (N. do T.)

Princípios de Uma Democracia Liberal

Este livro tem tentado expor os fundamentos teóricos do liberalismo clássico e algumas das razões pelas quais tem gerado descontentamentos e oposição. Se quisermos preservar o liberalismo como forma de governação, precisamos de perceber as fontes desses descontentamentos. A sua compreensão permitir-nos-ia elaborar-se uma lista de respostas políticas que pudessem mitigar os ressentimentos e inseguranças atuais em temas como desemprego, políticas de saúde, impostos, policiamento, imigração e regulação da Internet. Em vez disso, prefiro traçar alguns princípios gerais que deveriam guiar a formulação de políticas mais específicas, princípios que emanam de uma teoria de fundo.

Muitos desses princípios aplicam-se em particular aos Estados Unidos. Há muito tempo que os EUA têm sido a potência liberal dominante, e no passado desempenharam o papel de «farol da liberdade» para muitas pessoas no mundo inteiro. Noutro lugar, argumentei que as instituições americanas têm vindo a sofrer uma degradação ao longo do tempo, tornando-se rígidas e difíceis de reformar, devido à sua captura pelas elites. Numa conjuntura em que a sua estrutura complexa de separação de poderes se combinou com o crescimento da polarização política, as suas instituições ficaram bloqueadas e incapazes de desempenhar muitas tarefas básicas de governação, como a aprovação dos orçamentos anuais. É uma conjuntura que apelidei de «vetocracia».¹⁰⁶ Se os EUA não resolverem os seus problemas estruturais subjacentes, não serão capazes de competir eficazmente com os poderes autoritários em ascensão. Muitos dos problemas verificados nos Estados Unidos também afetam outras democracias liberais, por isso a capacidade da América para articular e defender os princípios liberais pode ter uma aplicação mais alargada.

Enquanto o liberalismo clássico pode ser entendido como um meio para governar sobre a diversidade, tanto a direita nacionalista-populista como a esquerda progressista têm dificuldade em aceitar a diversidade que existe de facto na sua sociedade. O núcleo duro da direita nacionalista-populista corresponde àquilo que teríamos de classificar como etnonacionalistas, bem representados entre os amotinadores que invadiram o Capitólio a 6 de janeiro de 2021. A diversidade que temem é aquela que deriva de categorias como raça, etnia, género, religião e orientação sexual. Estes medos são motivados pela transformação da composição demográfica nos Estados Unidos e pela possibilidade de se verem «substituídas» por uma população de imigrantes não-brancos ou por progressistas militantemente seculares, cujos números nos centros urbanos da América estão em constante crescimento.

O desafio que os conservadores americanos enfrentam hoje não difere do que outros conservadores enfrentaram ao longo da História, em que tiveram de lidar com transformações demográficas e sociais. Na Europa do século XIX e início do século XX, a grande base social dos partidos conservadores na Grã-Bretanha e Alemanha, eram os proprietários de terras que dependiam da hierarquia social existente, assim como alguns grupos da aristocracia e das classes médias que olhavam para a industrialização como uma ameaça aos seus modos de vida. Todas as sociedades estavam a atravessar rápidas mudanças sociais, com os camponeses a abandonarem o meio rural e as populações urbanas a crescer abruptamente. Essas populações urbanas estavam cada vez mais mobilizadas; os sindicatos começavam a formar-se e os partidos socialistas e comunistas foram-se erguendo sobre esta nova classe trabalhadora. A Argentina enfrentou uma situação semelhante nas primeiras décadas do século XX, em que a sua classe de grandes latifundiários e industriais temia o crescimento de um proletariado urbano organizado por partidos de esquerda, em grupos que cresciam continuamente a cada eleição no seu poder de voto.

Os conservadores têm uma de duas escolhas a fazer face à transformação demográfica. Por um lado, podem infletir numa direção abertamente autoritária e tomar simplesmente o poder mediante a supressão de eleições democráticas ou na manipulação ostensiva dos resultados eleitorais. Os conservadores alemães começaram por tentar

controlar o direito de voto e limitar o poder legislativo após a unificação do país sob Bismarck em 1871. No fim, muitos conservadores na Alemanha acabaram por apoiar Hitler e o seu Partido Nazi, como alternativa preferível à extrema-esquerda. Na Argentina, os conservadores apoiaram um golpe de estado militar em 1930, o primeiro de vários que ocorreram ao longo das duas gerações seguintes.

Os conservadores britânicos, por outro lado, reagiram de modo diferente, aceitando e procurando gerir a transformação social. Foi um primeiro-ministro conservador, Benjamin Disraeli, que promoveu a Segunda Lei de Reforma em 1867, que alargou substancialmente o direito de voto. Foi acusado por correligionários conservadores de trair a sua própria classe social. Mas, como Daniel Ziblatt mostrou, Disraeli lançou as bases para o posterior domínio conservador da política britânica durante o restante século XIX.¹⁰⁷ Aconteceu que os novos eleitores recém-inscritos encontraram muitas razões para apoiar políticos conservadores, como a sua ênfase no patriotismo e no apoio ao império. Foram os conservadores que consolidaram a democracia britânica, ao abraçar a crescente diversidade de classes e as transformações sociais que estavam na sua origem.

Os conservadores americanos contemporâneos enfrentam hoje uma escolha semelhante. Os conservadores extremistas convenceram-se de que a violência pode ser o único meio para se protegerem da esquerda. É muito improvável que este grupo alguma vez consiga mobilizar os militares americanos para uma tomada antidemocrática do poder. Mas dada a extensão de porte de armas entre esta população, é muito fácil antecipar que a violência pura venha a tornar-se um problema persistente.

Uma ameaça bem mais importante resulta do esforço conservador assumido para restringir direitos de voto e manipular eleições. Este fenómeno começou bem antes da eleição de novembro de 2020, mas tem vindo a tornar-se uma preocupação desse partido, baseada na afirmação falsa de Donald Trump alegando que foi vítima de uma fraude eleitoral a grande escala. Como o próprio Trump admitiu, se todos os americanos elegíveis votassem, «nunca voltaria a haver um republicano eleito neste país».¹⁰⁸

Muitos dos conservadores que apoiam esta agenda não romperam com a ideia de democracia por princípio. Acreditam muito seriamente que a

eleição foi roubada pelo partido da oposição, porque o seu antigo presidente e os seus aliados dos meios de comunicação lho disseram. Mais do que ter instintos autoritários, são o produto de uma informação e sistema de comunicação que ratificam e reforçam as suas preferências com argumentos parciais. O resultado, em qualquer caso, é um movimento antidemocrático que antecipa a necessidade de subverter futuros resultados eleitorais e que tem transformado o partido republicano num partido antidemocrático.

O recurso a estes métodos não é, escusado será dizê-lo, a fórmula para uma política saudável e cria uma ameaça existencial à democracia americana. Os conservadores poderiam antes recuperar alguma das estratégias de Disraeli e abraçar a transformação demográfica, reconhecendo que muitos eleitores poderiam ser atraídos não por uma política identitária de direita, mas pelas políticas conservadoras. Na eleição de 2020 verificou-se um aumento no apoio a candidatos republicanos entre algumas minorias; isto sugere que há muitas pessoas com razões para votar republicano para além do apoio à uma agenda etnonacionalista. Muitos grupos de imigrantes recentes são socialmente conservadores e continuam a partilhar uma visão mais antiga do sonho americano em vez da que é apresentada pela política identitária de esquerda. Podiam ser a base para uma verdadeira maioria conservadora, diferente daquela que resulte da manipulação do sistema eleitoral.

É nisto que consistiria a aceitação conservadora dos princípios liberais: aceitar a realidade da diversidade demográfica e usá-la para cimentar o apoio a valores conservadores que não dependam de questões identitárias.

Na esquerda progressista encontramos um problema análogo, que é o da sua incapacidade em aceitar a verdadeira diversidade existente no seu país. Para este campo, a diversidade refere-se principalmente a tipos de diferença social especificamente ligados a questões de raça, etnia, género e orientação sexual. Muitas vezes não inclui a diversidade política ou a diversidade de credos religiosos, quando se trata de cristãos conservadores. A teoria crítica erigiu uma enorme estrutura intelectual que permite aos progressistas descartar todo esse segmento da sociedade como fazendo parte de uma estrutura de poder racista e patriarcal apegada ilegítimamente aos seus antigos privilégios. Segundo esta visão, as crenças religiosas profundas sobre temas como o aborto e o casamento

homossexual não constituem concepções alternativas aceitáveis a questões morais importantes, sendo meramente exemplos de intolerância e preconceito que têm de ser erradicados.

Os progressistas, pela sua parte, terão de aceitar o facto de que aproximadamente metade do país não concorda com os seus objetivos nem com os seus métodos e que é pouco provável conseguirem simplesmente vencê-los nas urnas num futuro próximo. Os conservadores têm de se conciliar com a transformação da mistura étnica e racial existente no país, com o facto de que as mulheres irão continuar a ocupar um amplo leque de posições, tanto em termos profissionais como pessoais e que os papéis de género sofreram uma mudança profunda. Ambos os lados ainda acalentam a esperança de que uma grande maioria dos seus concidadãos esteja secretamente de acordo consigo e esteja apenas a ser impedida de expressar essa concordância devido às manipulações dos meios de comunicação e da falsa consciência propagada pelas diferentes elites. Isto constitui uma ilusão perigosa que permite aos militantes simplesmente ignorar a diversidade. O liberalismo clássico é hoje mais necessário do que nunca, porque os Estados Unidos (assim como outras democracias liberais) são mais diversificados do que alguma vez foram.

Existem vários princípios gerais liberais que poderiam ajudar a gerir estas diferentes formas de diversidade. Em primeiro lugar, os liberais clássicos têm de reconhecer a importância do governo e ultrapassar a era neoliberal em que o Estado é demonizado como um inevitável inimigo do crescimento económico e da liberdade individual. Pelo contrário, para que uma democracia liberal moderna funcione bem, tem de haver um elevado nível de confiança no governo – não confiança cega, mas uma confiança nascida do reconhecimento de que o governo serve finalidades públicas essenciais. Hoje em dia, nos Estados Unidos, chegámos a um ponto em que os cidadãos se distraem com as teorias conspirativas mais bizarras sobre o modo como o governo está a ser manipulado por elites obscuras para lhes retirar os seus direitos, e armam-se em antecipação do momento em que terão de se defender do Estado pela força. O medo e o ódio pelo Estado também têm existido à esquerda: muitos acreditam que o Estado foi capturado por poderosos interesses empresariais, que a CIA e a Agência Nacional de Segurança continuam a vigiar e sabotar os direitos dos cidadãos comuns e que a polícia existe sobretudo para impor o

privilégio branco. Ambos os lados tendem a rotular o governo de incompetente, corrupto e ilegítimo.

A questão mais urgente para os estados liberais não está relacionada com o tamanho ou alcance dos governos, que a direita e a esquerda vêm disputando há décadas. A questão tem que ver com a qualidade do governo. Não há como contornar a necessidade de capacidade estatal – isto é, de um governo que possua recursos humanos e materiais suficientes para prestar os serviços necessários à sua população. Um Estado moderno tem de ser *impessoal*, no sentido em que procura relacionar-se com os cidadãos numa base de igualdade e uniformidade e não na base de laços familiares, políticos ou pessoais com os políticos que detêm o poder num dado momento. Os Estados modernos têm de lidar com todo um conjunto de problemas políticos complexos, da política macroeconómica à saúde, da regulamentação do espectro eletromagnético à previsão meteorológica, e precisam de ter acesso a profissionais especializados com um forte sentido de causa pública se quiserem fazer bem o seu trabalho.

Os estados liberais têm tido muito êxito a gerar crescimento económico sustentável, mas o PIB agregado não pode ser visto como a única medida de sucesso. A distribuição dessa riqueza e a manutenção de um certo grau de igualdade de rendimentos e riqueza é importante, tanto por razões económicas como políticas. Se a desigualdade se torna demasiado extrema, a procura agregada estagna e aumenta a reação política contra o sistema. A ideia da redistribuição de riqueza ou do rendimento tem sido anátema para demasiados liberais, mas o facto é que todos os estados modernos redistribuem recursos em maior ou menor grau. A tarefa consiste em saber manter as proteções sociais num nível sustentável, em que não tenham de prejudicar os incentivos e consigam ser suportadas pelas finanças públicas a longo prazo.

Um outro princípio liberal é o de levar o federalismo (ou, usando o termo europeu, a subsidiariedade) a sério, descentralizando o poder adequadamente pelos níveis mais baixos do poder. Muitas políticas federalistas ambiciosas em áreas como os cuidados de saúde e o ambiente foram desenvolvidas na expectativa de que seriam executadas uniformemente ao nível estatal. Levar o federalismo a sério significa a devolução de poder a níveis mais baixos de governo numa variedade mais ampla de assuntos e permitir que esses níveis reflitam as escolhas dos

cidadãos. Embora possa ser mais desejável aplicar padrões comuns em áreas políticas como a saúde ou o ambiente, o autogoverno democrático deveria ter precedência sobre a uniformidade de aplicação, por muito desejável que esta seja. Em geral, os estados, concelhos e municípios têm de lidar com problemas imediatos como a recolha de lixo e o policiamento e, portanto, tendem a ser mais pragmáticos nas suas abordagens. Uma das grandes questões na política americana nos últimos anos é a maneira como estes níveis locais têm sido infetados pela polarização instalada a nível nacional, processo que tem impedido a sua capacidade de responder às condições locais.

Existem, contudo, certas decisões estatais que de facto desafiam direitos constitucionais e afetam os fundamentos da própria democracia liberal. Os «Direitos dos Estados» foram a bandeira sob a qual a escravatura e, mais tarde, as leis Jim Crow foram defendidas, e o governo federal desempenhou um papel crucial a forçar os Estados a aceitarem a igualdade jurídica dos afro-americanos. Esta questão está, infelizmente, a regressar à política americana. As legislaturas republicanas de muitos Estados têm aprovado ou proposto leis que tornariam efetivamente possível reverter os resultados das eleições democráticas e dificultar o acesso ao voto, especialmente para os afro-americanos. O direito ao voto é inquestionavelmente garantido pela 5.^a Emenda da Constituição. O direito de voto é um direito fundamental que precisa de ser defendido pelo poder ao nível do governo nacional.

O terceiro princípio geral do liberalismo que tem de ser observado é a necessidade de proteger a liberdade de expressão, mediante o correto entendimento dos seus limites. A liberdade de expressão é ameaçada pelos governos, que continuam a ser o centro das preocupações. Mas também pode ser ameaçada pelo poder privado, sob a forma de organizações de comunicação e plataformas de Internet que ampliam artificialmente algumas vozes sobre outras. A resposta adequada a este fenómeno não é a regulamentação direta do estado sobre a expressão destes atores privados, mas antes a prevenção, à partida, de grandes acumulações de poder privado, mediante o recurso a leis da concorrência e antimonopolistas.¹⁰⁹

As sociedades liberais têm de respeitar a esfera de privacidade que envolve cada indivíduo. A privacidade é uma condição necessária para promover a deliberação e o compromisso democráticos necessários para

que se possa esperar que os indivíduos sejam honestos sobre as suas opiniões. Ao mesmo tempo, é uma extensão do princípio liberal da tolerância. Em reconhecimento da diversidade existente numa sociedade, os cidadãos não devem uns aos outros a uniformidade de pensamento. Este é o princípio subjacente à 1.^a Emenda da Constituição americana, a par dos direitos à liberdade de expressão consagrados noutras leis básicas noutras partes do mundo. Nos Estados Unidos, contudo, nos últimos anos o governo federal tem-se aproximado perigosamente de interferir na regulamentação, não só dos comportamentos sexuais dos jovens, mas do modo como pensam sobre a própria sexualidade.¹¹⁰

A linguagem, e em particular o discurso público, precisam, no entanto, de ser governados por uma série de normas, algumas delas promulgadas pelo Estado e outras que têm uma muito melhor aplicação por entidades privadas. Embora as sociedades liberais possam discordar quanto aos fins últimos, não conseguem funcionar se forem incapazes de concordar sobre factos básicos e de reverter a sua derrapagem para o relativismo epistémico. Existem técnicas bem testadas para determinar a informação factual; técnicas que têm sido usadas durante anos nos processos judiciais, no jornalismo profissional e na comunidade científica. O facto de algumas destas instituições revelarem episodicamente falhas ou preconceitos, não significa que devam perder o seu privilégio enquanto fontes de informação, ou que qualquer visão expressa na Internet seja tão válida como qualquer outra. Existem também outras normas necessárias à promoção da civilidade e da razoabilidade do discurso que suportam o mecanismo de deliberação democrática numa sociedade liberal. As normas respeitantes ao discurso público devem ainda ser aplicadas universalmente; a identidade do seu autor não deve determinar aquilo que lhe é permitido dizer.

Um quarto princípio liberal tem que ver com a primazia dos direitos individuais sobre os direitos de grupos culturais. Isto não contradiz as observações feitas anteriormente neste livro sobre a medida em que o individualismo é um fenómeno historicamente contingente que entra frequentemente em conflito com inclinações e faculdades humanas naturais de comportamento social. Existem, no entanto, várias razões para que as instituições se centrem nos direitos individuais em vez dos direitos dos grupos.

As pessoas nunca são totalmente definidas pela sua pertença a determinados grupos e continuam a exercer uma agência individual. Pode ser importante compreender os modos como foram moldados pelas suas identidades de grupo, mas o respeito social também deve ter em conta as suas escolhas individuais. A identidade de grupo tem o risco de reforçar, e não de mitigar, as diferenças entre grupos. A desigualdade nos desempenhos dos grupos é um subproduto de múltiplos fatores sociais e económicos interligados, muitos dos quais escapam à capacidade de resolução política. As políticas sociais devem procurar uma aproximação desses desempenhos que seja transversal à sociedade, mas devem ser dirigidas a categorias fluídas como a classe, em vez de categorias fixas como a raça e a etnia.

Embora o individualismo possa ser historicamente contingente, tornou-se tão profundamente enraizado na perceção que as pessoas têm sobre si próprias, que é difícil de imaginar como é que isso poderia ser revertido. As economias de mercado modernas são fortemente dependentes da flexibilidade, da mobilidade laboral e da inovação. Se as transações tiverem de ocorrer dentro de fronteiras culturais circunscritas, o tamanho dos mercados e o tipo de inovação que advêm da diversidade cultural serão necessariamente limitados. O individualismo não é uma característica cultural própria da cultura ocidental, como alegam algumas versões da teoria crítica. É um subproduto da modernização socioeconómica que gradualmente se desenvolve em diferentes sociedades.

Um último princípio do liberalismo está relacionado com o reconhecimento de que a autonomia humana não é ilimitada. As sociedades liberais assumem a igualdade da dignidade humana; uma igualdade ancorada na capacidade individual de fazer escolhas. Nesse sentido, estão vocacionadas para a proteção da autonomia como uma questão de direitos básicos.

Mas embora a autonomia seja um valor liberal essencial, não é um bem humano absoluto que automaticamente anule todas as outras conceções de vida boa. Como temos visto, a esfera da autonomia tem-se alargado ao longo do tempo, desde a liberdade de obediência a regras estabelecidas no seio de uma determinada estrutura moral, até à liberdade para autodefinir as próprias regras. Mas o respeito pela autonomia destinava-se a gerir e

moderar a concorrência entre crenças profundas e não a abolir essas crenças por completo. Nem todos os seres humanos pensam que maximizar a sua autonomia pessoal seja o objetivo mais importante na vida, ou que subverter todas as formas de autoridade existentes seja necessariamente uma coisa boa. Muitas pessoas limitam de bom grado a sua liberdade de escolha ao aceitarem as estruturas religiosas e morais que as ligam a outras pessoas, ou ao viver no seio de tradições culturais herdadas. A 1.^a Emenda da Constituição americana foi concebida para proteger o livre exercício da religião, não para proteger os cidadãos *da* religião.

As sociedades liberais bem-sucedidas possuem a sua própria cultura e concepção de vida boa, mesmo que essa visão possa ser mais ténue do que as oferecidas por sociedades ligadas por uma única doutrina religiosa. Não podem ser neutrais em relação aos valores necessários para as sustentar enquanto sociedades liberais. Têm de privilegiar o espírito público, a tolerância, a abertura de mentalidades e a participação ativa nos assuntos públicos se quiserem ter consistência. Precisam de premiar a inovação, o empreendedorismo e o risco se quiserem prosperar economicamente. Uma sociedade de indivíduos virados para dentro e interessados apenas em maximizar o seu consumo pessoal, não chegará sequer a ser uma sociedade.

Os seres humanos não são agentes livres, capazes de se moldar a seu bel-prazer; isso só acontece nos mundos virtuais da Internet. Na vida real somos limitados, em primeira instância, pelos nossos corpos físicos. A tecnologia tem feito muito para libertar as pessoas dos constrangimentos impostos pela sua natureza física. Libertou as pessoas do trabalho físico árduo; aumentou as expectativas de vida; ajudou a ultrapassar muitas formas de doença e de incapacidade; e multiplicou as experiências e a informação que cada um de nós é capaz de processar. Alguns tecno-libertários imaginam um futuro em que cada um de nós se tornará numa consciência totalmente incorpórea que pode ser descarregada num computador, permitindo-nos viver, efetivamente, para sempre. A nossa experiência do mundo é cada vez mais mediada por ecrãs que nos permitem imaginar facilmente a nossa existência em realidades paralelas ou como seres alternativos.

O mundo real, contudo, permanece diferente: as vontades encontram-se inseridas em corpos físicos que estruturam e também limitam a extensão da agência humana. Não é um dado adquirido que a maior parte das pessoas deseje ser libertada da sua própria natureza. As nossas identidades individuais permanecem enraizadas nos corpos físicos com que nascemos e na interação desses corpos com o ambiente em que vivemos. Quem somos enquanto indivíduos é o resultado da interação das nossas consciências com os nossos corpos, e das memórias dessa interação ao longo do tempo. As emoções que experimentamos estão enraizadas na experiência dos nossos corpos físicos. E os nossos direitos enquanto cidadãos constroem-se com base na necessidade de proteger esses corpos físicos e essas consciências autónomas.

Por fim, um último princípio geral para uma sociedade liberal poderá ser retirado do repertório dos antigos gregos. Tinham uma máxima, *μηδεν ἄγαν* (*mēden agan*), que queria dizer «nada em excesso», e consideravam *σοφροσύνη* (*sophrosunē*), ou «moderação» como uma das suas virtudes cardeais. Esta ênfase na moderação tem sido largamente desprezada nos tempos modernos: os alunos universitários são frequentemente aconselhados a «seguir as suas paixões», e as pessoas que vivem a cometer excessos são criticadas apenas quando prejudicam a sua saúde física. A moderação implica e exige comedimento, o esforço consciente para evitar as emoções fortes ou as realizações máximas. A moderação é vista como um constrangimento artificial sobre o eu interior, cuja plena expressão se diz ser a fonte da felicidade e realização humana.

Mas os gregos talvez estivessem na pista certa, tanto no que se refere à vida individual como à política. A moderação não é um mau princípio político geral, e especialmente para uma ordem liberal que foi originalmente concebida para acalmar as paixões políticas. Mesmo que a liberdade para comprar, vender e investir seja uma coisa boa, isso não quer dizer que a remoção de todos os constrangimentos à atividade económica venha a ser ainda melhor. Mesmo que a autonomia pessoal seja a fonte da realização individual, isso não significa que a liberdade ilimitada e a constante eliminação de constrangimentos tornem uma pessoa ainda mais realizada. Por vezes, a realização advém da aceitação dos limites. A recuperação de um sentido de moderação, tanto individual

como comunitária, torna-se a chave para a renovação – se não mesmo a sobrevivência – do próprio liberalismo.

106 Ver Fukuyama (2014).

107 Daniel Ziblatt, *Conservative Parties and the Birth of Democracy* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 2017).

108 Frase proferida em Fox & Friends (30 de março de 2020).

109 Uma maneira de reduzir o poder das plataformas da Internet sobre o discurso político é a criação de uma camada competitiva de companhias *middleware* às quais se possa encomendar a gestão de conteúdos: Francis Fukuyama, «Making the Internet Safe for Democracy», *Journal of Democracy* 32 (2021): 37-44.

110 R. Shep Melnick, *The Transformation of Title IX: Regulating Gender Equality in Education* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2018).

Bibliografia

- Appelbaum, Binyamin. *The Economists' Hour: False Prophets, Free Markets, and the Fracture of Society*. Boston: Little, Brown, 2019.
- Berger, Suzanne, e Ronald Dore. *National Diversity and Global Capitalism*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1996.
- Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1990.
- Bork, Robert H., e Philip Verveer. *The Antitrust Paradox: A Policy at War with Itself*. Nova Iorque: Free Press, 1993.
- Breton, Albert. *The Economics of Transparency in Politics*. Aldershot, UK: Ashgate, 2007.
- Bull, Reeve T. «Rationalizing Transparency Laws». *Yale Journal on Regulation Notice & Comment* (30 de setembro de 2021).
- Burton, Tara Isabella. *Strange Rites: New Religions for a Godless World*. Nova Iorque: Public Affairs, 2020.
- Cass, Oren. *The Once and Future Worker: A Vision for the Renewal of Work in America*. Nova Iorque: Encounter Books, 2018.
- Christman, John. *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*. Cambridge, MA, e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.
- Coates, Ta-Nehisi. *Between the World and Me*. Nova Iorque: Spiegel and Grau, 2015.
- Cudd, Ann. *Analyzing Oppression*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.
- Deneen, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2018.
- DiAngelo, Robin. *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston, MA: Beacon Press, 2020.

- Dreher, Rod. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian World*. Nova Iorque: Sentinel, 2017.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press, 2004.
- Fawcett, Edmund. *Liberalism: The Life of an Idea*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
- Ferguson, Niall. *Doom: The Politics of Catastrophe*. Nova Iorque: Penguin Press, 2021.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nova Iorque: Vintage Books, 1995.
- . *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Nova Iorque: Vintage Books, 2013.
- . *The Foucault Reader*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1984.
- . *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nova Iorque: Vintage Books, 1994 [1970].
- Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 2018.
- . «Making the Internet Safe for Democracy». *Journal of Democracy* 32 (2021): 37-44.
- . *Ordem Política e Decadência Política: Da Revolução Industrial à Globalização da Democracia*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2015.
- . *As Origens da Ordem Política: Dos Tempos Pré-Humanos até à Revolução Francesa*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2012.
- Galston, William A. «Liberal Virtues». *American Political Science Review* 82 (1988): 1277-90.
- Gray, John. *Liberalism*. Milton Keynes, UK: Open University Press, 1986.
- . *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1989.
- Gurri, Martin. *The Revolt of the Public and the Crisis of Authority in the New Millennium*. São Francisco, CA: Stripe Press, 2018.
- Haggard, Stephan. *Developmental States*. Cambridge, MA, e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2018.
- Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Nova Iorque: Pantheon, 2012.

- Hayek, Friedrich A. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976.
- Hazon, Yoram. *The Virtue of Nationalism*. Nova Iorque: Basic Books, 2018.
- Heinrich, Joseph. *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 2020.
- Hofstadter, Richard. *The Paranoid Style in American Politics*. Nova Iorque: Vintage, 2008.
- Jiao, Xiao-qiang, Nyamdavaa Mongol, e Fu-suo Zhang. «The Transformation of Agriculture in China: Looking Back and Looking Forward». *Journal of Integrative Agriculture* 17 (2018): 755-64.
- Kendi, Ibrahim X. *How to Be an Antiracist*. Londres: One World, 2019.
- Kesler, Charles R. *Crisis of the Two Constitutions: The Rise, Decline, and Recovery of American Greatness*. Nova Iorque: Encounter Books, 2021.
- LaFrance, Adrienne. «The Prophecies of Q». *The Atlantic* (junho de 2020).
- Lessig, Lawrence. «Against Transparency: The Perils of Openness in Government». *The New Republic* (19 de outubro de 2009).
- Luce, Edward. *The Retreat of Western Liberalism*. Nova Iorque: Atlantic Monthly Press, 2017.
- McCloskey, Deirdre N. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2010.
- . *Why Liberalism Works: How True Liberal Values Produce a Freer, More Equal, Prosperous World for All*. New Haven, CT: Yale University Press, 2019.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Nova Iorque: Vintage Books, 1955.
- . *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press, 1991.
- . *Repressive Tolerance*. Berkeley, CA: Berkeley Commune Library, 1968.

- Maslow, Abraham H. «A Theory of Human Motivation». *Psychological Review* 50 (1950).
- Melnick, R. Shep, *The Transformation of Title IX: Regulating Gender Equality in Education*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2018.
- Milanovic, Branko. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2016.
- Mills, Charles W. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017.
- . *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- Mishra, Pankaj. *Bland Fanatics: Liberals, Race, and Empire*. Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 2020.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1990.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Nova Iorque: Basic Books, 1974.
- Nyamdavaa Mongol, Xiao-qiang Jiao, e Fu-suo Zhang. «The Transformation of Agriculture in China: Looking Back and Looking Forward». *Journal of Integrative Agriculture* 17 (2018): 755-64.
- Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Packer, Dominic J., e Jay J. Van Bavel. *The Power of Us: Harnessing Our Shared Identities to Improve Performance, Increase Cooperation, and Promote Social Harmony*. Nova Iorque e Boston: Little, Brown Spark, 2021.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract. 30th Anniversary Edition, with a New Preface by the Author*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2018.
- e Charles W. Mills. *Contract and Domination*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Philippon, Thomas. *The Great Reversal: How America Gave Up on Free Markets*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2019.

- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Pomerantsev, Peter. *Nothing is True and Everything is Possible: The Surreal Heart of the New Russia*. Nova Iorque: PublicAffairs, 2014.
- Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Putnam, Robert D., e David E. Campbell. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 2010.
- Rauch, Jonathan. *The Constitution of Knowledge: A Defense of Truth*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2021.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 1999.
- Rodgers, Daniel T. *Age of Fracture*. Cambridge, MA: Belknap/ Harvard University Press, 2011.
- Rosenblatt, Helena. *Lost History of Liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- Said, Edward. *Orientalism*. Nova Iorque: Random House, 1978.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2.^a Edição. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998.
- . «The Procedural Republic and the Unencumbered Self». *Political Theory* 12 (1984): 81-96.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006.
- Shara, Michael. *The Killer Angels*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1974.
- Siedentop, Larry. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. Londres: Allen Lane, 2014.
- Sokal, Alan D., e Alan Bricmont. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Nova Iorque: Picador, 1999.
- Vermeule, Adrian. «Beyond Originalism». *The Atlantic* (31 de março de 2020).
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nova Iorque: Basic Books, 1983.

Wooldridge, Adrian. *The Aristocracy of Talent: How Meritocracy Made the Modern World*. Nova Iorque: Skyhorse Publishing, 2021.

Ziblatt, Daniel. *Conservative Parties and the Birth of Democracy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2017.

Zuckerman, Ethan. *Mistrust: Why Losing Faith in Institutions Provides the Tools to Transform Them*. Nova Iorque: W. W. Norton, 2020.